This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

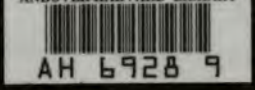
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


AH 6928 9

HARVARD DEPOSITORY
SPECIAL COLLECTION
CIRCULATION RESTRICTED

N.T. Comm (6)
4529

573.6
Rückert
=
1839
v. 1

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. J. Rückert,

d. h. S. Doctor.

Zweite, umgearbeitete Auflage.

Erster Band.

Erklärung der ersten acht Kapitel.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Leipzig, 1839.

Verlag von Fr. Volckmar.

Vorrede.

Indem ich hiermit dem theologischen Publikum den ersten Theil der neuen Bearbeitung meines Römercommentars übergebe, hätte ich wohl, ich kanns nicht leugnen, Manches auf dem Herzen, worüber ich mich gern mit ihm bespräche; aber ich wills nicht thun, will vielmehr mit wenig Worten Alles abthun, und dann das Buch noch einmal seinem Schicksal übergeben.

Viel ist gearbeitet worden am Römerbriefe in den sieben Jahren seit dieser Commentar zum ersten Male erschienen ist, die Auslegung unsers Ap. hat in dieser Zeit eine durchaus neue Gestalt angenommen. Unter solchen Umständen hatte ich die wiederholte Herausgabe dieses meines ersten exegetischen Werkes fast aufgegeben; es würde ganz geschehn seyn, hätte mein Verleger mir nicht immer von Neuem die Nothwendigkeit derselben vorgehalten. So unternahm ich sie, aber mit ganz andern Gefühlen als die erste, unternahm sie als eine Arbeit der ich mich lieber ganz entzogen hätte, zu der ich die Kraft und den Muth der Jugend nicht mehr in mir spürte. Denn das hatte ich freilich bald erkannt, nicht eine neue Auflage desselben Werkes sey es, was ich liefern solle, sondern ein ganz neues Werk, und ein ganz neues Werk über denselben Gegenstand erscheint mir schwerer als über einen neuen. Und Manches lag auf allen Seiten um mich her, was mir die Arbeit schier verbittert und verleidet hätte. Mancher bittre Tadel mußte still gekostet, manches verächtliche Wort ertragen, manche Behauptung gegen Angriffe vertheidigt, aber allerdings auch

mancher Irrthum eingesehn, manche Meinung aufgegeben, mancher Fehlgriff offen eingestanden und verbessert werden. Was ich vermochte, glaube ich gethan zu haben. Was gegen mich gesagt worden, habe ich beherzigt, wo ich überzeugt war von der Richtigkeit, ohne Widerstreben das dargebotene Bessere aufgenommen, wo nicht, meine eigene Ansicht nach Vermögen zu befestigen gesucht. Die Folge ist gewesen daß nur wenig Seiten unverändert stehn geblieben, das Buch aber bedeutend stärker geworden ist. Darum habe ichs getheilt, und gebe für jetzt die erste, größere Hälfte, der die zweite, wenn Zeit und Kräfte es gestatten, in der Mitte des nächsten Jahres folgen soll.

Meine exegetischen Grundsätze haben sich nicht geändert, werden sich auch nicht mehr ändern. Ich habe mich früher deutlich genug darüber ausgesprochen, um jetzt eine Wiederholung für unnöthig ansehn zu können, und bin mir bewußt ihnen im vorliegenden Commentar getreuer nachgehandelt zu haben als in der ersten Ausgabe. Ich weiß daß sie bisher nur wenig Gunst gefunden haben, und kann ihnen für die Folgezeit nicht größere versprechen; aber sie aufzugeben habe ich deßhalb nicht vermocht, ich würde eher das Werk selbst aufzugeben bereit gewesen seyn. Auch das Wesen der Behandlungsart meines Stoffes hat sich nicht geändert, und so ist mein Buch, obwohl ein neues, am Ende doch das nehmliche d. h. ein Produkt desselben Geistes aus welchem es das erste Mal hervorging, geblieben, und als ein solches wage ich es noch einmal dem Publikum zu freundlicher Aufnahme zu empfehlen.

Zittau am 1. Sept. 1838.

Rückert.

I.

Der Commentar.

Erstes Kapitel.

Der Gruß V. 1—7. unterscheidet sich von den vor den übrigen Briefen erscheinenden dadurch, daß der Ap., obwohl er die eigentliche Grußformel V. 7. unverändert darbietet, der Nennung seines Names und Erwähnung seiner apostolischen Würde noch manches hinzufügt, was sich in keinem andern findet, über das Evangelium, über die Person Christi, über seine eigene Berufung. Der Grund dieses Unterschiedes scheint ein zweifacher zu seyn, einerseits der rein dogmatische Zweck des ganzen Sendschreibens, andrerseits seine Stellung zur römischen Gemeine, die nicht nur nicht seine Schöpfung war, sondern ihn noch gar nicht kannte, und bei welcher er sich daher ausführlicher einführen mußte als bei jeder andern, wenn er zumal seinem bevorstehenden Besuche bei derselben hier schon vorarbeiten wollte. Anders war die Sache bei dem sogenannten Epheserbriefe, der zwar auch an unbekannte Leser gerichtet, aber nur ein paränetisches Circularschreiben ist, und doch auch dort finden wir, zwar nicht im Gruße, aber im Verlaufe des Schreibens (III, 2—4.) Bemerkungen eingestreut, welche ihn in seiner apostolischen Stellung den Lesern desselben empfehlen sollen.

V. 1. *Παῦλος.* Der Name des Verfassers, der sich vor allen paulinischen Briefen findet. Wo er denselben hergehabt, ist nicht hier zu untersuchen, sondern wo über die Person des Apostels gehandelt wird *). Daß er ihn seinen Briefen vorsetzt,

*) Doch wird in den meisten Commentaren hier davon gehandelt. S. unter den Neuern Cramer, Koppe, Tholuck, Reiche, Fritzsche (proleg. p. XI.). Die von Meyer (zu Apg. XIII, 9. und Einl. zum Römerbriefe S. 1.) wieder aufgenommene Behauptung des Hieronymus (de vir.

hatte seine Ursache in der bekannten Form des alten Briefstils. An die Angabe des Namens reihte sich fast nothwendig die des öffentlichen Charakters, unter welchem sich der Verfasser bei seinen Lesern einführen wollte. Nothwendig mußte diese dasjenige enthalten, was dem Apostel selbst das Wichtigste in seinem Leben war, und worauf sein ganzes Ansehn bei den Lesern ruhen sollte, nehmlich sein Verhältniß zu Christus, und seinen Beruf als Apostel. Jenes bezeichnet der Ausdruck δοῦλος I. X. Daß dieses nicht, wie Heumann meint, für ὁ δοῦλος stehe, fällt in die Augen, indem nur dann der Artikel gesetzt werden könnte, wenn Paulus entweder durch denselben sich von Andern gleichen Namens hätte unterscheiden, oder vorzugsweise vor Andern als Knecht Christi bezeichnen wollen. Keines aber ist der Fall. Zwar steht diese Bezeichnung nicht vor allen Briefen, sondern genau wie hier nur noch Phil. I, 1. (an Titus: δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ I. X.); doch lehrt uns die Kenntniß seines Christencharakters, daß eben dies, ein Diener dessen zu seyn, der nicht nur für ihn gestorben war, sondern ihn auch ausdrücklich zu seinem Dienste berufen hatte, ihm das Höchste und Wichtigste im ganzen Leben seyn mußte und wirklich war, und sein ganzes Verhältniß zu Christo in seinen Augen nur darin bestand, aus freiem Triebe Diener dessen zu seyn, der unser Herr ist, von Gott selbst in seine Herrschaft eingesetzt (Phil. II, 9—11.). Daß er nur dafür gehalten seyn wollte, bezeugt er selbst 1 Kor. IV, 1. *) vgl. Gal. I, 10. So wahr es nun ist, daß die Bezeichnung „Knechte Gottes" schon im A. T., und zwar nicht nur von den Frommen überhaupt, sondern auch vorzugsweise von Propheten und andern im speciellen Dienste Gottes stehenden Personen vorkommt **), desgleichen,

---

Ilustr. c. 5.), daß der Apostel diesen Namen nach der Belehrung des Proconsul Sergius Paulus angenommen habe (Rufin in seinem Zusatz zu Origenes Vorrede des Commentars erwähnt derselben mit den Worten: quibusdam visum est), ist von Fritzsche a. a. O. widerlegt worden, und gewiß mit Recht. Denn in der Stelle des Lukas liegt nichts, was sie begründen könne, und mit dem Charakter des Apostels würde ein solches Thun in offnem Widerspruche stehn. Das einfachste wäre wohl die Annahme, daß derselbe diesen Namen in seiner Eigenschaft als römischer Bürger von Kindheit auf neben seinem jüdischen Namen Saul geführt, aber erst da in beständigen Gebrauch genommen habe, als er aus dem engeren Kreise seiner Volksgenossen in die weiteren der griechisch-römischen Bewohner Kleinasiens eingetreten sey.

*) Wo jedoch das Wort ὑπηρέτης ihn nicht schlechthin als Diener, sondern als Gehülfen und Beförderer des Werkes Christi darstellt.

**) Die Ausleger verweisen uns auf Exod. XIV, 31. Num. XII, 7. Jos. I, 1. XXIV, 29. Richt. II, 8. Ps. CXXXII, 10. Deut. XXXIV, 5. Neh. X, 29.

daß im N. T. die Christen überhaupt so genannt werden (Eph. VI, 6.), besonders aber die Apostel (Apg. XVI, 17. — IV, 29. wird von Heumann mit Unrecht hieher gezogen. Auch Kol. IV, 12., was Tholuck anführt, ist unsicher): so liegt doch meines Erachtens in dem Worte nicht sowohl eine generelle Amtsbezeichnung, als eine specielle Angabe des Verhältnisses zu Christus, in welchem all das Streben und Wollen seines Lebens völlig aufging. Generell ist die Bezeichnung insofern, al er diese Eigenschaft mit allen Christen gemein hat. Auch ist dies die Ansicht der neusten Ausleger, von denen Fritzsche noch besonders auf das Tautologische aufmerksam gemacht hat, was darin liegen würde, wenn P. durch den Ausdruck δ. χρ. schon seine amtliche Stellung hätte bezeichnen wollen, so wie, daß er dann wohl eher ὑπηρέτης (wie 1 Kor. IV, 1.) oder διάκονος (1 Kor. III, 5.) gesetzt haben würde. Wenn es auf die Uebersetzung ankommt, so werde ich lieber das Wort Knecht (oder auch Diener, Unterthan, wie Paulus, da das Verhältniß der — freien — Unterthänigkeit ausgedrückt werden soll) beibehaten, als mit Schrader: Sklave, oder mit Fritzsche: frommer Verehrer, anwenden. Daher weder demüthigen will er sich damit, noch eine äußere Würde andeuten oder fordern. Seine amtliche Stellung wird durch die Worte κλητὸς ἀπόστολος ausgedrückt. Genau so nur 1 Kor. I, 1. (wenn die Lesart ächt seyn sollte). Die gewöhnliche Bedeutung des Worts ἀπόστολος, Gesandter, ist bekannt genug, und kommt im N. T. selbst Joh. XIII, 16. 2 Kor. VIII, 23. Phil. II, 25. vor. Ob bei der ersten Anwendung des Namens für die Jünger Jesu und Ausbreiter seiner Lehren an die שליחין oder Boten der Synagogen gedacht worden ist, wie Turretin zu unserer Stelle bemerkt, läßt sich nicht bestimmen. Während aber die judaisirende Partei den Apostelnamen bloß denen zuerkennen wollte, welche von Christo selbst noch während seines Erdenlebens zu diesem Berufe auserkoren waren, hatte P., durch sein späteres Hinzutreten in diesem Punkte zu freierer Ansicht fast gezwungen, in seinem Gebrauche den Begriff erweitert, und erkannte als Apostel Jeden an, welcher von Jesu Auftrag hatte zur Verkündigung seines Namens; denn daß er nicht jeden Lehrer schlechthin dafür angenommen habe, bezeugen die Unterschiede, die er 1 Kor. XII, 28. Eph. IV, 11. aufstellt. Warum er sich κλητὸν nenne, berufen, sind verschiedene Meinungen vorhanden; daß er sich so nennen konnte, und gern so nennen mußte, lag in der außerordentlichen Art wie er zum Apostelamt gekommen war; daß er es aber wirklich that, konnte darum geschehn, um anzuzeigen, daß er, obwohl nicht wie die Zwölf von Jesus auf Erden dazu ernannt, doch nicht minder als sie von ihm

dazu gerufen sey, also sich nicht eingedrängt habe, oder ein falscher Apostel sey. So Cramer, Chr. Schmidt, A. *). Eine Hervorhebung seiner Würde vor Andern darin zu finden, bin ich so wenig im Stande, als mit Theophyl. einen Ausdruck der Demuth. ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θεοῦ. Die Bedeutung des Verbi ist die des Absonderns, s. Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. (in der LXX. für פרר Gen. X, 5. für נבל H. Exod. XIX, 12.). Ist der Grund der Absonderung Ungunst, so bedeutet es von Jemands Gemeinschaft ausschließen, wie Luk. VI, 22.; ist er Gunst, so heißt es aussondern, erwählen, wie Gal. I, 15.; ist ein besonderer Zweck der Absonderung, so wird es Erwählung bedeuten, und der Zweck hinzugefügt werden, wie Apg. XIII, 2. und an unserer Stelle (LXX für ברל H. Levit. XX, 26.). Zwar könnte die letztangeführte Stelle darauf zu führen scheinen, daß er nur jene in Antiochien geschehene Ernennung meine, wie auch Turretin **) anzunehmen geneigt scheint, und neuerlich Benecke, Paulus, Olshausen wirklich angenommen haben; und der Schein von Tautologie, welcher entsteht, wenn man Gott als den Aussondernden betrachtet, kann dieser Ansicht einige Gunst erwecken; doch wenn man bedenkt, daß P. hier nicht dessen zu erwähnen hatte, was andere Menschen zu seinem Apostelstande beigetragen, sondern allein was er nach Gottes Willen und Auftrag war, so wird man weder der Aehnlichkeit in den Worten zwischen beiden Stellen, noch jenem Scheine von Tautologie ein

*) Köllner und Fritzsche leugnen dies. Beweisen kann ichs auch nicht, doch soviel ist mir gewiß, nichts sagend, bloßes Prunkwort, ist der Beisatz nicht, sondern P. will damit die bestimmte Art andeuten, wie er zum Apostelamt gekommen war, nehmlich nicht durch Zufall oder menschliche Auctorität (weshalb Olshausen passend das κλητὸς unsrer Stelle mit dem διὰ θελήματος θεοῦ der Korintherbriefe und dem οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων Gal. I, 1. in Parallele stellt), und bedenkt man dann, wie vielen Widerspruch seine Würde als Gesandter Christi schon erfahren hatte, und wie sie namentlich ganz kürzlich erst in Korinth aufs Heftigste angefochten worden war — eine Lage der Dinge, die auf den ganzen Brief eingewirkt hat —; so wird man es doch wohl wahrscheinlich finden, daß er dies Wort, wenn auch nicht, wie Flatt meinte, im Gegensatze gegen falsche, unberufene App. — dazu hier der Ort nicht —, doch in der Absicht beigefügt habe, sich als wahren Apostel gleich im Anfange hinzustellen. Wahrer Ap. nehmlich ist nur der von Christo selbst ins Amt gerufene.

**) Nicht Pareus, wie Reiche sagt, denn dieser spricht umständlich von der Erwählung ἐκ κοιλίας μητρός, und bemerkt von der zu Antiochia nur: haec posterior separatio prioris erat manifestatio, und würde ihrer vielleicht nicht erwähnt haben, wenn er nicht dasselbe Interesse gehabt hätte, wie schon Theodoret, das ἀφορίζειν der ganzen Dreieinigkeit zuzuschreiben. Auch Grotius erwähnt der letzteren Aussonderung nur im Vorbeigehn.

so großes Gewicht beilegen, daß man sich deßhalb von der herrschenden Vorstellung entferne; denn in der That ist's nur ein Schein. Durch die Worte κλητὸς ἀπόστ. hat P. nur seinen göttlichen Beruf als Gesandter angezeigt, durch die darauf folgenden lehrt er das Geschäft kennen, das er als Gesandter treiben soll; er ist berufener Gesandter Christi, bestimmt zur Verkündigung des Evangeliums. Auf die Frage, wenn die göttliche Aussonderung Statt gefunden habe, geben Reiche und Meyer verschiedene Antwort, Jener ἐκ κοιλίας μητρὸς nach Gal. I, 15., Dieser bei seiner Bekehrung. Beide haben, glaube ich, Unrecht, und beide Recht, Unrecht, wiefern sie erstlich nicht bestimmen sollten nach eigener Ansicht, was P. unbestimmt gelassen hat, und zweitens das bei Gott ewig Geschehene nicht an einen einzelen Zeitmoment anknüpfen durften; Recht aber, wiefern Jener sich an P. eigenen Ausdruck anschließt, der indeß nur eine menschliche Form für die Idee einer ewigen Vorherbestimmung ist, Dieser aber die Manifestation des göttlichen Rathschlusses bei der Bekehrung allerdings auch als die thatsächliche Erwählung des Mannes für den Dienst des Evangeliums bezeichnen kann. Die von einigen älteren Erklärern vorgetragene Meinung, er brauche das Wort mit Beziehung auf sein ehemaliges Pharisäerthum (פרוש = ἀφωρισμένος), um sich als wahrhaft, jene nur anmaßender Weise auserwählt zu bezeichnen, würde ich nicht wieder angeführt haben, wenn sie nicht neuerlich von Paulus wieder aufgenommen worden wäre, denn weder die Worte führen mit irgend einer Nöthigung darauf, noch war zu einer solchen Anspielung hier der rechte Ort. Sie hat auch bei den neuesten Auslegern keinen Beifall finden können. — Εὐαγγέλιον hat im paul. Sprachgebrauch den Artikel jederzeit bei sich, und meine Behauptung (in der ersten Aufl.), daß es denselben auch hier haben sollte, wird daher weder durch die Vergleichung mit νόμος, das ihn oft nicht hat, noch durch Hinweisung auf die Titel unsrer Evangelien widerlegt; vielmehr wird diese Auslassung nur dadurch begreiflich, daß εἰς εὐαγγέλιον = εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι ist, wo dann der Art. eben so richtig fehlt, wie III, 25., wo εἰς ἔνδειξιν = εἰς τὸ ἐνδείξασθαι ist, und in jeder Stelle gleicher Art. Das aber war in meiner frühern Erklärung unrichtig, daß ich eine Metonymie annahm, die dem Schreibenden selbst unbewußt gewesen; nicht daß dies nicht vorkommen könne — es kommt Jedem in seiner Muttersprache unaufhörlich vor —, sondern weil hier nicht Metonymie, sondern Kürze Statt findet, und εἰς τὸ εὐαγγ. gleich ist εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Ueber die Stellen 2 Kor. II, 12. VIII, 18. X, 14. habe ich mich in meinem Commentar erklärt. Nur das will ich hier noch bemerken, daß an der ersten derselben

dazu gerufen sey, also sich nicht eingedrängt habe, oder ein falscher Apostel sey. So Cramer, Chr. Schmidt, A. *). Eine Hervorhebung seiner Würde vor Andern darin zu finden, bin ich so wenig im Stande, als mit Theophyl. einen Ausdruck der Demuth. ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θεοῦ. Die Bedeutung des Verbi ist die des Absonderns, s. Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. (in der LXX. für פרר Gen. X, 5. für נבל H. Exod. XIX, 12.). Ist der Grund der Absonderung Ungunst, so bedeutet es von Jemands Gemeinschaft ausschließen, wie Luk. VI, 22.; ist er Gunst, so heißt es aussondern, erwählen, wie Gal. I, 15.; ist ein besonderer Zweck der Absonderung, so wird es Erwählung bedeuten, und der Zweck hinzugefügt werden, wie Apg. XIII, 2. und an unserer Stelle (LXX für בדל H. Levit. XX, 26.). Zwar könnte die letztangeführte Stelle darauf zu führen scheinen, daß er nur jene in Antiochien geschehene Ernennung meine, wie auch Turretin **) anzunehmen geneigt scheint, und neuerlich Benecke, Paulus, Olshausen wirklich angenommen haben; und der Schein von Tautologie, welcher entsteht, wenn man Gott als den Aussondernden betrachtet, kann dieser Ansicht einige Gunst erwecken; doch wenn man bedenkt, daß P. hier nicht dessen zu erwähnen hatte, was andere Menschen zu seinem Apostelstande beigetragen, sondern allein was er nach Gottes Willen und Auftrag war, so wird man weder der Aehnlichkeit in den Worten zwischen beiden Stellen, noch jenem Scheine von Tautologie ein

---

*) Köllner und Fritzsche leugnen dies. Beweisen kann ichs auch nicht, doch soviel ist mir gewiß, nichts sagend, bloßes Prunkwort, ist der Beisatz nicht, sondern P. will damit die bestimmte Art andeuten, wie er zum Apostelamt gekommen war, nehmlich nicht durch Zufall oder menschliche Auctorität (weshalb Olshausen passend das κλητὸς unsrer Stelle mit dem διὰ θελήματος θεοῦ der Korintherbriefe und dem οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων Gal. I, 1. in Parallele stellt), und bedenkt man dann, wie vielen Widerspruch seine Würde als Gesandter Christi schon erfahren hatte, und wie sie namentlich ganz kürzlich erst in Korinth aufs Heftigste angefochten worden war — eine Lage der Dinge, die auf den ganzen Brief eingewirkt hat —; so wird man es doch wohl wahrscheinlich finden, daß er dies Wort, wenn auch nicht, wie Flatt meinte, im Gegensatze gegen falsche, unberufene App. — dazu hier der Ort nicht —, doch in der Absicht beigefügt habe, sich als wahren Apostel gleich im Anfange hinzustellen. Wahrer Ap. nehmlich ist nur der von Christo selbst ins Amt gerufene.

**) Nicht Pareus, wie Reiche sagt, denn dieser spricht umständlich von der Erwählung ἐκ κοιλίας μητρός, und bemerkt von der zu Antiochia nur: haec posterior separatio prioris erat manifestatio, und würde ihrer vielleicht nicht erwähnt haben, wenn er nicht dasselbe Interesse gehabt hätte, wie schon Theodoret, das ἀφορίζειν der ganzen Dreieinigkeit zuzuschreiben. Auch Grotius erwähnt der letzteren Aussonderung nur im Vorbeigehn.

so großes Gewicht beilegen, daß man sich deßhalb von der herrschenden Vorstellung entferne; denn in der That ist's nur ein Schein. Durch die Worte κλητὸς ἀπόστ. hat P. nur seinen göttlichen Beruf als Gesandter angezeigt, durch die darauf folgenden lehrt er das Geschäft kennen, das er als Gesandter treiben soll; er ist berufener Gesandter Christi, bestimmt zur Verkündigung des Evangeliums. Auf die Frage, wenn die göttliche Aussonderung Statt gefunden habe, geben Reiche und Meyer verschiedene Antwort, Jener ἐκ κοιλίας μητρὸς nach Gal. I, 15., Dieser bei seiner Bekehrung. Beide haben, glaube ich, Unrecht, und beide Recht, Unrecht, wiefern sie erstlich nicht bestimmen sollten nach eigener Ansicht, was P. unbestimmt gelassen hat, und zweitens das bei Gott ewig Geschehene nicht an einen einzelen Zeitmoment anknüpfen durften; Recht aber, wiefern Jener sich an P. eigenen Ausdruck anschließt, der indeß nur eine menschliche Form für die Idee einer ewigen Vorherbestimmung ist, Dieser aber die Manifestation des göttlichen Rathschlusses bei der Bekehrung allerdings auch als die thatsächliche Erwählung des Mannes für den Dienst des Evangeliums bezeichnen kann. Die von einigen älteren Erklärern vorgetragene Meinung, er brauche das Wort mit Beziehung auf sein ehemaliges Pharisäerthum (פרוש = ἀφωρισμένος), um sich als wahrhaft, jene nur anmaßender Weise auserwählt zu bezeichnen, würde ich nicht wieder angeführt haben, wenn sie nicht neuerlich von Paulus wieder aufgenommen worden wäre, denn weder die Worte führen mit irgend einer Nöthigung darauf, noch war zu einer solchen Anspielung hier der rechte Ort. Sie hat auch bei den neuesten Auslegern keinen Beifall finden können. — Εὐαγγέλιον hat im paul. Sprachgebrauch den Artikel jederzeit bei sich, und meine Behauptung (in der ersten Aufl.), daß es denselben auch hier haben sollte, wird daher weder durch die Vergleichung mit νόμος, das ihn oft nicht hat, noch durch Hinweisung auf die Titel unsrer Evangelien widerlegt; vielmehr wird diese Auslassung nur dadurch begreiflich, daß εἰς εὐαγγέλιον = εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι ist, wo dann der Art. eben so richtig fehlt, wie III, 25., wo εἰς ἔνδειξιν = εἰς τὸ ἐνδείξασθαι ist, und in jeder Stelle gleicher Art. Das aber war in meiner frühern Erklärung unrichtig, daß ich eine Metonymie annahm, die dem Schreibenden selbst unbewußt gewesen; nicht daß dies nicht vorkommen könne — es kommt Jedem in seiner Muttersprache unaufhörlich vor —, sondern weil hier nicht Metonymie, sondern Kürze Statt findet, und εἰς τὸ εὐαγγ. gleich ist εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Ueber die Stellen 2 Kor. II, 12. VIII, 18. X, 14. habe ich mich in meinem Commentar erklärt. Nur das will ich hier noch bemerken, daß an der ersten derselben

selben der Art. nicht fehlen könnte, weil die Natur derselben von der der vorliegenden verschieden ist *). Den Genit. θεοῦ verstand Chrysostomus ganz unrichtig, da er ihn als Objekts-Bezeichnung nahm; richtiger schon Theophylakt, der Gott als Geber des Evang. darstellt, doch auch Chrys. Erklärung damit zu verbinden sucht. Die Neueren stimmen darin überein, daß Gott als Urheber oder Geber des Ev. bezeichnet werde.

V. 2. kommen wir an den ersten der in den eigentlichen Gruß hineingeschobenen Gedanken, und haben Rechenschaft zu geben, wie derselbe sammt den übrigen zu fassen sey. Was zuerst die Entstehung dieser Einschiebungen anlangt, so braucht man eben nicht sehr bekannt mit Paulus zu seyn, um zu wissen wie häufig dieselben bei ihm sind, wie sehr sie die Spuren eines vom Gegenstande überfüllten Gemüthes an sich tragen, und eben deßhalb in den Anfängen seiner Briefe besonders hervortreten, und um daher Heumanns Gedanken als völlig unbegründet zu verwerfen, es seyen dieselben erst beim Durchlesen des von fremder Hand aufgesetzten Briefes von ihm selbst hinzugefügt worden. Auch scheint er keinen Eingang bei den Auslegern gefunden zu haben, obwohl nur Tholuck seiner verwerfende Erwähnung thut. Desto allgemeiner ist die Ansicht, die auch seit Beza in die meisten Abdrücke geflossen ist, daß alle diese Sätze als Parentheſen zu fassen seyen. Sie sind es, logisch betrachtet, allerdings; denn sie enthalten Gedanken welche nicht wesentlich zur Sache gehören, und die Rede bewegt sich ohne sie vollständig fort; aber für Paulus sind sie's nicht, sondern bloße Ergüsse eines übervollen Gemüthes, und wer nur Acht hat, wird immer finden, wie ein Gedanke ihm aus dem andern fließt und sich entwickelt. Dies findet gewöhnlich so Statt, daß der begonnene Gedanke grammatisch nicht vollendet wird, seine logische Vollendung früher oder später nachfolgt, doch in den meisten Fällen so, daß sie an den letzten Satz der eingeschobenen Gedankenreihe, der bisweilen für diesen Zweck absichtlich eingerichtet scheint, als gehörte sie zu diesem, angeschlossen wird. Hier aber wird er durch die Nothwendigkeit seinen Gruß zu Ende zu bringen, zuletzt noch wieder einzulenken gedrungen, und dadurch erscheinen diese Gedanken als Parentheſen. Wahr ists, in keinem seiner Briefe finden sich solche Einschiebungen im Gruße selbst; aber eben so wahr ists auch, daß dies kein wesentlicher

*) Dies als Berichtigung der frühern Darstellung, und als Rechtfertigung gegen Köllners und Fritzsches Ausstellungen. Die Bemerkungen des Ersteren in Röhrs Mag. f. chr. Pred. 1833. Bd. 6. St. 2. waren mir nicht zur Hand.

Unterschied ist, und daß die ersten Verse durch die in den Ausgaben wahrzunehmende Zerschneidung ein höchst wunderliches Ansehn bekommen, und die ganze Rede, wenn man die Klammern tilgt, für den aufmerksamen Leser zu einem wohl zusammenhangenden Flusse wird. In Verurtheilung dieses Verfahrens stimmen die neuesten Erklärer überein, und hieran kann uns genügen, die Untersuchung, welcher Kunstname den eingeschobenen Sätzen am Ende zu ertheilen sei, dürfen wir seitwärts liegen lassen.

ὃ προεπηγγείλατο. Ἐπαγγέλλεσθαι (d. Akt. kommt im N. T. nicht vor) hat die beständige Bedeutung des Versprechens, also unser Verbum des Vorherversprechens. Daß Gott Subjekt sey, ist offenbar. Die Beschränkung der Propheten — Proph. Gottes heißen sie als Solche durch deren Mund und Vermittelung Gott seine Rathschlüsse kund macht, wie ja auch im hellenischen Sprachgebrauch dem Worte der Genitiv des Gottes beigefügt zu werden pflegt, dessen Orakel der Prophet verkündet oder deutet — auf die im Kanon des A. T. so genannten scheint mir weder nöthig noch der Sache angemessen, jenes nicht, weil obgleich P. jüdischer Theolog war, doch hier auf die kanonische Benennung und Eintheilung der heiligen Schriften gar nichts ankam, dieses nicht, weil unser Ap. gewiß auch Mose und David als Propheten anerkannte, und ja auch aus Pentateuch und Psalmen messianische oder dafür gehaltene Stellen anführt. Ob γραφαὶ ἅγιαι ohne Artikel die h. Schrift überhaupt, oder (nach Paulus) heilige Schriftstellen bedeute, will ich unentschieden lassen. Der Ap. konnte das Letztere so gut sagen als das Erstere, und bedenklich muß uns doch der Mangel des Artikels machen, da die h. Schrift denselben sonst immer hat. Denn auch XVI, 26., was Fritzsche anführt, möchte der Beweis schwer werden, daß das Ganze der proph. Schriften verstanden werden müsse. Die Bedenklichkeit, daß das von Gott Vorherverheißene nicht sowohl das Evangelium als die Erlösung sey, von welcher jenes die Kunde bringt, hebt sich Theils dadurch, daß P. bei dem Worte εὐαγγ. mehr an den im A. T. verheißenen Inhalt desselben gedacht haben kann, Theils daß nach seiner eigenen Anführung X, 15. auch die Verkündigung selbst Jes. LII, 7. vorhergesagt worden war. Was aber bewog den Ap. diesen Gedanken hier einzuschieben? Chrysost. antwortet: das Bestreben sich gegen die, welche ihn für einen Neuerer halten möchten, durch Nachweisung des Alterthums der Lehre vom Messias zu rechtfertigen, und die Bekenner Moses auf die Uebereinstimmung zwischen der alten und neuen Lehre aufmerksam zu machen; und Aehnliches haben die meisten Commentare, unter den neuesten noch die von Paulus, Schra-

der, de Wette. Verwandt damit ist Köllners Ansicht, er wolle darauf hinweisen, „wie das Christenthum nicht nur eben so göttlich als der Mosaismus, sondern vielmehr eine neue die frühere vollendende göttliche Wohlthat sey.“ Olshausen findet darin die Andeutung, „wie nahe das A. und N. T. verbunden zu denken sind,“ Reiche „den Beweis für die Göttlichkeit des Evangeliums, welcher den Lesern der wichtigste war“, Meyer weist jede „specielle Tendenz“ als „in den allgemeinen Charakter von V. 1—7. eingezwungen“ ab, Fritzsche endlich findet darin eine Anpreisung der Gewichtigkeit und Majestät des Evangeliums. Diese Meinungsverschiedenheit kann uns wohl belehren, daß es hier, wie an jeder Stelle, wo die Absicht einer gelegentlichen Aeußerung durch nichts, weder in den Worten noch im Zusammenhange angedeutet wird, kaum möglich sey mit Sicherheit zu sagen, was eigentlich der Apostel durch die Beifügung solcher Worte bezweckt habe. Achten wir indeß darauf, wie er an mehr als Einer Stelle das Ganze der religiösen Entwickelungsgeschichte der Menschheit ins Auge faßt, und die Erscheinung des Heils in Christo als eine lange vorbereitete Veranstaltung göttlicher Weisheit betrachten lehrt, so werden wir wenigstens das erkennen, daß es ihm als etwas Wichtiges und Erhabenes erscheinen mußte, die großen Ereignisse der neuesten Zeit in den Schriften des A. T. vorausverkündiget zu wissen, und daß es ihm also auch hier, wo er die Erhabenheit des Evangeliums preisen will, zweckmäßig erscheinen mußte, dasselbe als ein längst von Gott verkündigtes zu bezeichnen. Zur Entwickelung war hier nicht der Ort, aber den Stoff zu all den Betrachtungsarten der Neueren enthalten diese Worte, ohne daß man sagen könne, er habe den einen oder andern bestimmten Zweck in seiner Vereinzelung gedacht.

V. 3. 4. *). Wiefern hier der Ap. unläugbar zur Angabe des Inhaltes des Evangel. übergeht — das ihm in allen seinen Thei-

*) Diese zwei Verse, bei deren Erklärung ich in der ersten Auflage, um mich nicht zu viel auf das Gebiet der bibl. Theologie zu verirren, manchen Satz, für den ich Anerkennung hoffen durfte, unerwiesen aufgestellt, haben in den neusten Commentaren so gründliche, dabei aber der meinigen großentheils so widersprechende Erläuterungen erfahren, daß auch ich ihnen eine durchaus neue Behandlung habe widmen müssen, nicht sowohl um die meinige zu rechtfertigen oder die der Andern zu widerlegen — ein Commentar darf nicht zur Palästra werden —, als um das, was ich nach wiederholter Prüfung entweder noch immer als das Richtige erkenne, oder neuerdings in meine Ueberzeugung aufgenommen habe, nach besten Kräften zu begründen, und so den Commentar mit demjenigen auszustatten, wodurch er sich, seinen Brüdern gegenüber, wo möglich auch noch ferner halten könne.

len ein Evang. von Christo ist, weil in Christo alle Erkenntniß und Weisheit enthalten ist und angeschaut wird —, könnten die Worte περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ohne irgend Nachtheil an die des zweiten V. angeschlossen werden, wie neuerlich von Köllner, Reiche, de Wette, Olshausen geschehen ist; aber erstlich würde dadurch V. 3. zur Parenthese, was er in P. Sinne doch gewiß nicht ist, und sodann läßt sich eben so ohne Nachtheil die Verbindung mit den letzten Worten machen, da selbst in der besten griech. Sprache Anhängung des zu behandelnden Stoffes durch περὶ nach vorangehenden längern Sätzen nicht ungewöhnlich ist, vgl. Plat. Gastm. S. 172. B. 175. E. Vergleichung dieser Stellen wird auch den Anstoß heben können, den Köllner und Reiche an dieser Verbindung nahmen, weil nun das Folgende als Inhalt der Verheißung, nicht des εὐαγγέλιον, erscheine. Was nun die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes anlangt, so muß ich zuerst das festhalten, daß dieselbe bei unserm Ap. immer, und also auch hier an ihren zwei verschiedenen Plätzen, das Nehmliche bedeute, was um so leichter begriffen werden wird, wenn man bedenkt, daß die folgenden zwei beschreibenden Glieder, obwohl asyndetisch zusammengestellt, doch Gegensätze enthalten, und folglich so zu betrachten sind, als ob es hieße: τοῦ γενομένου μὲν — σάρκα ὁρισθέντος δὲ κ. τ. λ. Zweitens auf die Frage: was bedeutet unserm Ap. der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ? Ist er Amtsname des Messias, bloße Bezeichnung des Messiasbegriffs ohne Rücksicht auf den metaphys. Inhalt der Benennung, oder braucht ihn der Ap. gerade um diesen letztern anzudeuten? Auf diese Frage kann ich noch immer nur antworten: υἱὸς τ. θ. bezeichnet bei P. nie den unbestimmten Messiasbegriff, ist also nie Amtsname, sondern immer den Sohn Gottes als den Logos, den Erstgeschaffenen, den Weltschöpfer, das Ebenbild des göttlichen Wesens und der ewigen Majestät. Daß in den Evangelien jenes der Fall sey, ist keine Frage, und von mir selbst vorlängst (christl. Philos. II. §. 271.) erwiesen worden, bei P. aber kann ich es nicht zugestehn. Denn erstlich, kann man auch zugeben, was Köllner zu uns. St. nach Usteri's Vorgange behauptet, daß auch bei ihm der Begriff in der langen Zeit seines apostolischen Wirkens manche Entwickelungen durchgegangen sey, so war doch gewiß auch bei den Juden um Christi Zeit die dem Messias beigelegte Benennung als Sohn Gottes nicht bloße Bezeichnung seiner Amtswürde, sondern die Vorstellung, daß der Messias ein Wesen höherer und sehr erhabener Ordnung sey, schon herrschend, und wurde der Hauptsache nach bei dem Sohne Gottes eben das gedacht, was die Alexandriner bei dem Logos dachten, und sodann, hätte sich auch bei unserm Ap. die Vorstellung wirklich

erst nach und nach höher potenzirt, so war doch diese Entwickelung in der Zeit als er die auf uns gekommenen Briefe schrieb, gewiß keine beginnende mehr, sondern eine ganz oder größtentheils vollendete, denn sie gehören — höchstens die an die Thess. ausgenommen — der letzten Periode seines Lebens an, und tragen keine Spuren einer in der Zwischenzeit zwischen ihrer Abfassung vorgegangenen Ansichtsveränderung an sich. Am wenigsten möchte man glauben dürfen, daß zwischen dem an die Römer, dem letzten vor der langen Gefangenschaft, und den von Rom aus geschriebenen, solche Veränderungen in ihm vorgegangen seyen, daß eine dort noch nicht vorhandene Ansicht hier erst in die Erscheinung eintrete, wenigstens in Bezug auf den Hauptgegenstand seiner Lehre, die Person des Erlösers. Dazu kommt ferner, daß auch in den Briefen vor der Gefangenschaft Beweise genug vorliegen, daß P. Christum immer als den Sohn Gottes in metaphys. Bedeutung angesehen habe. Ich berufe mich nicht auf IX, 5., weil über diese Stelle Streit ist, auch nicht auf Tit. II, 13., weil der Brief selbst nicht über alle Zweifel erhaben ist, wohl aber auf Gal. IV, 14., wo er durch die unläugbar Statt findende Steigerung Christum als ein über die Engel erhabenes Wesen erscheinen läßt, 1 Kor. II, 16. in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, VIII, 6. (nicht nur einen „geringen Anklang" dieser Ansicht, wie Köllner meint), IX, 4. wo die waltende Präexistenz Christi sicher ausgesprochen ist, so wie vielleicht auch V. 9., 2 Kor. IV, 4., wo εἰκὼν τοῦ θεοῦ doch gewiß dasselbe bedeutet, wie Kol. I, 15., woraus dann hervorgehn wird, daß P. als er an die Korr. schrieb, d. h. einige Zeit vor Abfassung des Römerbriefes, den Sohn Gottes schon eben so gedacht habe wie zur Zeit seiner römischen Gefangenschaft, wie er ja auch V. 6. von einer δόξα τοῦ θεοῦ spricht, die auf seinem Angesichte strahle, VIII, 9., ein sicherer Beweis, daß des Apostels Christus schon vor seiner zeitlichen Erscheinung Etwas hatte, dessen er sich entäußern konnte, was nicht seine sittliche Hoheit oder Geistigkeit seyn konnte, die er behielt, und deren an dieser Stelle zu gedenken nicht der Ort war, sondern eine Wesenshoheit oder Macht- und Güter-Fülle, die uns dann wohl als dieselbe erscheinen wird, von deren Ablegung er Phil. II, 6. f. spricht; anderer Stellen nicht zu erwähnen, welche uns zeigen können, daß P. die Zeitvorstellung von der Person Christi wirklich theilte. Daß wir nicht mehr Stellen finden, wo der absoluten oder vorzeitlichen Erhabenheit dieser Person Christi gedacht werde, hat den zweifachen Grund, weil einmal P. in seinen Briefen nirgends Unterricht über diese Person ertheilt, sondern sie in ihrer Erhabenheit als bekannt voraussetzt, sodann aber das, was er von ihm zu sagen hat, sich fast durch-

aus auf seine zeitliche Erscheinung oder gegenwärtige Herrschaft bezieht, alles dies aber bei dieser Untersuchung unbeachtet bleiben muß. Aber auch in den spätern Briefen finden sich die Aussprüche dieser Art weder in verhältnißmäßig größerer Zahl, noch in solcher Art, daß sie auf eine kürzlich im Ap. vorgegangene Ansichtsentwickelung hinzudeuten, oder, wie Köllner meint, aus einem polemischen Streben hervorzugehen schienen. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß die Vorstellung Pauli von der Person des Sohnes Gottes in der Zeit, aus welcher wir Schriften von ihm haben, wesentlich gleich geblieben sey. Endlich aber sind auch die Stellen seiner Briefe, welche den Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ enthalten, und von denen sich nur zwei in den römischen Briefen, alle übrigen in den früheren finden, keineswegs von der Art, daß ihr Sinn gewänne, wenn wir demselben nur den Begriff „Messias" unterlegen, vielmehr wird Jeder bei Betrachtung derselben empfinden, daß sie dadurch von ihrem eigenthümlichen Nachdrucke verlieren würden, in allen ein eigenthümliches, in der Vorstellung des Messias nicht erschöpftes Verhältniß des Sohnes zum Vater unverkennbar hervortrete. Man vergleiche Röm. I, 9. V, 10. VIII, 29. 32. 1 Kor. I, 9. Gal. I, 16. II, 20. 1. Thess. I, 10., und frage sich so unbefangen man irgend kann, ob man es wagen wolle, an diesen Stellen unter dem Sohne Gottes nur den Messias zu denken, nicht den jüdischen, nein den vergeistigten christlichen, aber mit Fernhaltung aller Vorstellung von einem höheren, durch ein nahes Verhältniß mit Gott verknüpften, sehr erhabenen Wesen? Dann betrachte man noch besonders Röm. VIII, 3. 1 Kor. XV, 28. 2 Kor. I, 19. mit der nachdrücklichen Wortstellung ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, Gal. IV, 4. 6. Eph. II, 18. Kol. I, 13. mit dem was nachfolgt, und ich bin überzeugt, man wird nicht umhin können anzuerkennen, daß die in der kirchlichen Theologie später vollends ausgebildete Vorstellung vom Sohne Gottes ihren wesentlichen Merkmalen nach in allen pauliniſchen Schriften eben so vollständig enthalten und durch diesen Ausdruck bezeichnet sey, als dies nur irgend in den johanneischen der Fall ist. Nach diesem allen aber kann ich denn freilich auch in unsrer Stelle keine andere Vorstellung anerkennen, und muß die vom ewigen Sohne Gottes ihrer Erklärung zum Grunde legen, von derselben in den einzelnen Worten alles das entfernt halten, was mit dieser sichern Grundlage in Widerspruch treten würde. Wenn nun von diesem Sohne zuerst gesagt wird, er sey (zwar) γενόμενος ἐκ σπ. Δαυίδ, so werde ich das Partic. besonders wegen Gal. IV, 4. γενόμ. ἐκ γυναικός, wo die Bed. unbestreitbar ist, durch geboren übersetzen, obwohl auch durch eine weitere Fassung des Verbi (geworden oder entstanden) nicht eben viel

gen nicht vergleichbaren Ereignisse, einen festen und unverkennbaren ὅρος, ein untrügliches Merkmal aufgestellt habe für die Menschheit, um den als Menschensohn geborenen und erschienenen Sohn Gottes als das anzuerkennen, was er in Wahrheit sey, so daß, während der Beginn seines Erscheinens ihn als Menschen darstellte, das Ende desselben seine ewige δόξαν offenbart habe. Dies ist wohl auch dem Wesen nach der Sinn der neusten Erklärungen von de Wette (bestimmen in Bezug auf die menschliche Erkenntniß), Meyer (einsetzen in der Ueberzeugung der Menschen), Fritzsche (inter mortales iis demum rebus talem a deo constitutum esse, sine quibus eum esse dei filium homines cognoscere non potuissent). In der Sache aber kommen wir immer auf die Beglaubigung zurück. — Der Beisatz ἐν δυνάμει ist auf sehr verschiedene Art verbunden und verstanden worden. Eine adjektivische Verbindung mit θεοῦ ist von Köllner zwar als möglich aufgestellt, aber, und zwar mit Recht, sogleich wieder verworfen worden, eine zweite, ebenfalls adjektivische, mit υἱοῦ θεοῦ, von Melanchthon (declaratus est esse dei filius potens), Schöttgen, Hunnius, Pareus, Justinian, Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck (diese beiden schwanken), Paulus (Gottes Sohn in Kraft); sie leidet aber an dem von Reiche, Köllner, Fritzsche bereits nachgewiesenen Fehler, daß P., der mit der Bezeichnung υἱὸς θεοῦ, wie er sie dachte, die Erhabenheit Christi bereits nachdrücklich genug angedeutet hat, durch diesen Beisatz den Sinn eher schwächen als verstärken würde, auch die Auferstehung Christi nicht seine, sondern Gottes Macht erwies, da nach P. immer Gott derjenige ist, welcher Christum, niemals Christus, der sich selbst auferweckt. Die zweite Verbindungsart ist die adverbiale, also mit ὁρισθέντος, aber auch hier wieder Verschiedenheit. Die gewöhnlichste Deutung ist die von Beza, welcher zuerst potenter übersetzte, und die meisten Ausleger für sich gewonnen hat, welche erklären: auf kräftige, kräftig überzeugende Weise (de Wette, u. A. ähnlich). Und wirklich bedeutet ἐν δυν. kräftiglich an den zwei paul. Stellen Kol. I, 29. 2 Thess. I, 11. (vgl. Luk. IV, 36. Mark. IX, 1.), und warum man eine durch eine Allmachtswirkung wie die Auferweckung Jesu geschehene Erweisung eine kräftige nicht solle nennen können, wie Reiche urtheilt, sehe ich nicht ein. Dennoch haben sich neuerlich Reiche und Fritzsche der Erklärung des Chrysost. insofern hingegeben, als beide ἐν instrumental verstehn, aber mit dem Unterschiede, daß, während Ersterer die δύναμις als Gottes durch Jesu Auferweckung erwiesene Allmacht verstand, und dieses Ereigniß als einzigen Erkennungsgrund der Gottessohnschaft ansah, Letzterer drei Stücke

annahm, durch welche dieselbe beglaubigt oder festgestellt sey, die δύναμις, die er als vim Jesu datam (in universum, nicht wie Chrysost. die Wunderkraft) ansah, das πν. ἁγιωσύνης, und die ἀνάστ. νεκρῶν. Der Gedanke, der aus R.'s Erklärung hervorginge, wäre ohne Tadel, aber ob ἐν δ. ohne Artikel und auf Gott hinweisenden Genitiv (ἐν τῇ δυνάμει τ. θεοῦ oder αὐτοῦ) so verstanden werden könne, ist mir um so zweifelhafter als die oben dargestellte Bed. von ἐν δυν. durch die angeführten Stellen erwiesen, und der Form des Ausdrucks (ohne Art. und Genit.) einzig angemessen erscheint. Der gleiche Mangel scheint mir aber auch Fritzsches Auffassung zu drücken, wozu noch kommt, daß, wollte man sich auch die dreifache Erweisung gefallen lassen, doch eine solche dreitheilige asyndetische Ausführung der Schreibart des Apostels ganz fremd zu seyn scheint. Nehmen wir dagegen die obige gewöhnliche Erklärung an, so haben wir zwar auch drei Bestimmungen des ὁρισθῆναι, aber die erste zeigt die Art und Weise, die zweite die Beziehung, und die dritte das Mittel an, wogegen ich eine gegründete Einwendung nicht finden kann, wohl aber den gewiß nicht unabsichtlichen Wechsel der Präpos. als eine Bestätigung dieser Ansicht betrachten muß.

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Gewiß ist hier, daß ἀν. ν. von Christi Auferstehung gesagt, folglich statt ἐκ νεκρῶν gesetzt sey *); unsichrer, in welchem Verhältniß diese Worte zum Part. ὁρισθ. υἱοῦ θ. stehn. Die Präp. ἐξ kann sowohl die bloße Aufeinanderfolge in der Zeit bezeichnen (seit der Auferstehung), nach bekanntem gr. Gebrauch, als auch ein caussales oder instrumentales Verhältniß andeuten; wie III, 20. IV, 2. V, 1. (durch die Auferstehung). Dieses Letztere nehmen weitem die meisten sowohl ältern als neuern Ausleger als das richtige Verhältniß an; die Auferstehung, sagen sie, ist der stärkste Beweis für seine Messiaswürde, ja für seine göttliche Hoheit und Majestät. Entschieden auf der entgegengesetzten Seite stehn meines Wissens außer Luthers Uebersetzung, Erasmus, Schöttgen, Rosenmüller, neuerlich Paulus, Glöckler; Koppe entscheidet sich für keine von beiden Erklärungen, Flatt und Tholuck suchen beide zu verbinden, und müssen gehört werden, ehe wir entscheiden. Flatt sagt, die Erklärung:

*) Meyer widerspricht dieser allgemeinen Ansicht, und erklärt die Worte als „allgem. Ausdruck der Kategorie," von welcher die Erweckung Jesu der betreffende concrete Fall gewesen sey. Die Worte hat er freilich für sich, aber höchst sonderbar hätte der Ap. doch gesprochen, wenn dies seine Meinung war.

durch ꝛc. sei in der andern: seit ꝛc. enthalten. Es liege in dieser 1) er ist durch seine Auferstehung für den Sohn Gottes erklärt worden, 2) er ist durch eine ganze Reihe von außerordentlichen Thatsachen, die auf seine Auferstehung folgten, als der Sohn Gottes beglaubigt worden. Dagegen ist einzuwenden, daß, so wahr die Behauptung seyn würde, daß wer die griech. Präp. ἐξ gebrauche, zugleich Zeitfolge und Caussalverhältniß denken könne und bisweilen denke, so wenig unser seit diese beiden Bedeutungen in sich schließe, von denen ihm nur die erste eigen ist. Brauchen wir also diese, so bringen wir das Caussalverhältniß in unsre Uebersetzung gar nicht hinein. Entweder also, wir müssen eine Präp. suchen, die beides umfaßt, oder wenn unsre Sprache eine solche nicht hat, und beides doch in den Worten liegt, beides besonders ausdrücken. Sodann gestehe ich zwar von meinem Standpunkt aus den Thatsachen, welche auf Christi Auferstehung folgten, einen hohen Werth als Beglaubigungen des Erlösers mit Freuden zu; aber daß die Apostel, oder Paulus, es ebenfalls gethan, ist mir durchaus nicht bekannt, ja nicht wahrscheinlich. Für sie scheint dieser Beweis noch gar nicht vorhanden gewesen zu seyn; wir dürfen ihnen also auch denselben nicht leihen. Damit fällt, von Flatts eignem Standpunkt aus gesehn, die Nothwendigkeit beides zu bezeichnen hinweg, und bleibt nur: durch ꝛc. zurück. Tholuck dagegen urtheilt, die Auferstehung an sich beweise die höhere Natur Christi nicht, indem auch Menschen, wie Lazarus, wieder belebt worden seyen; indeß verbinde sich dem Apostel mit der Vorstellung derselben immer die seiner jetzigen Herrschaft, und ἀνάστασις bezeichne den ganzen Zeitraum der Verherrlichung seit der Auferstehung (vgl. VI, 10. woraus nichts der Art folgt). Müsse man nun aber das Wort in diesem so weiten Sinne fassen, so komme man von selbst in die temporale Auffassung unsrer Worte. Demnach erklärt er: „seit er, aus dem Grabe auferstanden, die göttliche Verherrlichung erlangt hat." Hierauf ist zu erwiedern: 1) Jene weite Bedeutung von ἀνάστασις ist von Th. nicht erwiesen, und kann, wie ich glaube, nicht erwiesen werden. 2) Wollte man sie gelten lassen, so könnte P. nicht mehr sagen: seit der ἀνάστασις, sondern in der ἀν., ἐν τῇ ἀναστάσει; denn ἐξ deutet nicht auf den Zeit-Raum, wie Th. sagt, sondern auf den Zeit-Punkt, die Grenze, von welcher ein Ereigniß seinen Anfang nimmt. Dies konnte nicht die Periode von Christi Verherrlichung, sondern bloß die Auferstehung selbst seyn. Endlich scheint Th. den Fehler zu begehn, daß er Paulus Aeußerung vom eignen Standpunkt aus beurtheilt. Nicht ob die Auferstehung jenen Beweis wirklich gebe, war zu fragen, sondern ob ihr Paulus diese Eigenschaft beilege. Und

urtheile man über jene Frage wie man wolle, diese wird zu bejahen seyn. Nicht nur ist die Apostelgeschichte ein kräftiger Zeuge, daß die Auferstehung der Grundstein war, auf dem der Glaube aller Apostel, und auch Pauli, ruhte (M. vgl. Apg. XIII, 30 ff. XVII, 2 f. 31. XXVI, 22 f.), sondern auch Pauli bestimmte Worte 1 Kor. XV, 3—8. (ein klares Zeugniß der hohen Wichtigkeit, die er auf das Ereigniß legt, welches er so stark zu beglaubigen bemüht ist) 13—20. lehren uns, wie er das ganze Evangelium von Christo dem Sohne Gottes und Erlöser für ungültig achten würde ohne die Auferstehung. Daraus aber geht unverkennbar hervor, es sey ihm dieselbe wirklich eine Beglaubigung Christi gewesen; er habe also auf seinem Standpunkte den Satz aussprechen können: Christus ist durch seine Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen worden. Konnte er ihn aber aussprechen, und steht, wie gezeigt ist, auch von Seiten der Sprache nichts entgegen, so wird wohl Niemand leugnen wollen, daß dieser Gedanke nicht allein an sich viel kräftiger, sondern auch an dieser Stelle viel angemeßner sey; und somit scheint entschieden, daß wir Recht thun, wenn wir uns auf die Seite hinneigen, auf welcher diesmal die meisten Zeugen stehn. So bleibt uns nur noch übrig κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zu erklären. Das Wort ἁγιωσύνη findet sich 2 Kor. VII, 1. 1 Thess. III, 13. mit der Bedeutung Heiligkeit, sittliche Reinheit, daß es nirgends Heiligung bedeute, wird von Meyer mit Recht behauptet; die Verbindung πνεῦμα ἁγ. steht isolirt. Leicht jedoch begreift man, daß sie nichts wesentlich Verschiedenes von πν. ἅγιον bedeuten könne *). Auf die Frage aber, was P. in diesem Zusammenhange unter dem Ausdrucke verstanden wissen wolle, wird, nicht ohne starken Einfluß der dogmatischen Systeme, von den Auslegern sehr verschieden, und nichts weniger als durchgängig klar geantwortet. Diejenigen, welche eine bloß geistig-sittliche Sohnschaft anerkennen, und dieselbe Ansicht auch bei unserem Apostel postuliren, können hier nichts andres finden als die geistige Hälfte des menschlichen Wesens Jesu, oder die ihm einwohnende moralische Vollkommenheit. Dahin gehören Benecke (dem Geiste der Heiligkeit nach, in der Erläut. auch bloß: dem Geiste nach), Paulus (nach seinem heiligkeitsvollen Geiste, seiner eigenen geistigen Heiligkeit), Schrader, Geißler (seiner

*) Dies wird von Köllner schlechterdings geleugnet, aber ich kann es nicht aufgeben. So wie πν. δουλείας wesentlich ein πν. δουλικὸν ist, so muß auch πν. ἁγιωσύνης wesentlich πν. ἅγιον seyn, wenn gleich die Form des Begriffes eine andere ist. Auch Fritzsche erkennt die wesentliche Gleichheit der Begriffe an.

heiligen Geistes-Natur nach), Köllner, de Wette. So lange ich mich aber nicht überzeugen kann, daß eine solche der Zeitansicht und Zeitrichtung widersprechende Betrachtung Jesu die des wirklichen, historischen Paulus gewesen sey oder gewesen seyn könne, werde ich diese und jede ähnliche Erklärung von der Hand zu weisen genöthigt seyn. Wiederum die den Standpunkt der kirchlichen Dogmatik festhaltenden, meist älteren Theologen haben, mit Ausnahme derer, welche gegen Zusammenhang und Zweck der Stelle an die durch den Sohn erfolgte Mittheilung des heiligen Geistes dachten (Chrysost., Theophyl., Melancthh. u. A.), die göttliche Natur Christi, so wie sie in der Dogmatik bestimmt erschien, hinein gelegt, und nun den Ausdruck so gut sichs thun ließ zu rechtfertigen gesucht; auch diese unrichtig, wiefern die Gottheit Christi, welche die nicänische Synode aufgestellt hat, von der welche P. annahm noch sehr verschieden ist. Vielleicht möchte das Folgende sich der Wahrheit nähern. Die wesentliche Identität der verschiedenen Bezeichnungen, Pneuma und Logos, um das wirkende Princip im Wesen Gottes auszudrücken, setze ich als anerkannt voraus. Beide hatten ihre Basis in der Schöpfungsgeschichte Gen. I., jene bildete sich früher, und in dem Kreise aus, dem unser Kanon des A. T. entsprossen ist, diese später und unter dem Einflusse alexandrinisch-griechischer Bildung. Sobald zu der ursprünglich rein politischen Messiasvorstellung das Merkmal der Sohnschaft aus Ps. II. hinzugetreten war, wurde es dem orientalischen Geiste nothwendig, ein Princip der höheren Wesenheit für den zu suchen, welcher den hohen Namen des Sohnes Gottes führen sollte. Nur in Gott selbst konnte dies liegen, nur von Gott ausgehn, wenn nicht alle Analogie der Sohnschaft aufgegeben werden sollte. Von Gott ausging das Pneuma der paläst. Denker, der Logos der alexandrinischen Juden. So schien jenes Princip gefunden. In dem als Mensch gedachten Messias mußte das Pneuma wohnen nach den Erwartungen der paläst., der Logos nach denen der alex. Denker, mußte das höhere geistige Lebensprincip seyn, das ihn zum Sohne Gottes machte, ob das einzige, oder neben einer menschlichen Seele, diese Untersuchung war wohl noch nicht angeregt. Sobald nun die historische Person Jesu als Messias, und folglich auch als Sohn Gottes anerkannt wurde, trug man alles das auf diese über, was früher über die ideale philosophirt und theologisirt worden war, den Einen war er nun der menschgewordne Logos, den Andern der durch das Einwohnen des Pneuma zum Sohne Gottes gewordne Mensch, weil aber beide Ideen wesentlich Eine waren, so konnten sie auch leicht und vielfältig in einander übergehen, und weil die Idee des in allen Men-

schen wirkenden Pneuma aus dem A. T. ins N. überging, Christus aber vermöge des in ihm wirkenden göttlichen Princips über die übrige Menschheit hoch emporgestellt wurde, so entstand eine neue Trennung, und für jede der beiden Ideen begann eine neue Entwickelungsperiode, nach deren Eintreten es sofort unmöglich wurde, die doppte Terminologie auf die Eine Person Christi anzuwenden. In den synopt. Evangelien finden wir noch die ächt paläst. Form, Jesus ist gezeugt ἐκ πν. ἁγίου (Matth. I, 20. Luk. I, 35.), bei der Taufe kommt das Pneuma auf ihn herab, und ist fortan Prinzip seiner Thätigkeit und Quelle seiner Kraft (Matth. III, 16. IV, 1. Mark. I, 10. 12. Luk. III, 21 f. IV, 1. Apg. X, 38.), das Johannesevangelium hat beide Ideen vereinigt, doch so, daß sie gesondert neben einander auftreten, die Logosidee im Prolog, das Pneuma in der Taufgeschichte; die Bildung des Paulus war die rabbinische gewesen, dies läßt vermuthen, daß er das Pneuma als das höhere Prinzip in Christo angenommen habe. Aus dem was er von ihm prädicirt, läßt sich dies nicht erkennen, denn die Prädicate, Kräfte und Thätigkeiten des Sohnes Gottes bleiben dieselben, er werde gedacht als menschgewordner Logos oder als vom Pneuma bewohnter Mensch, auch da er sich ohne Zweifel mit den alexandr. griechischen Philosophemen ebenfalls vertraut gemacht hatte, kann leicht auch bei ihm eine Vermischung beider Ansichtsformen Statt gefunden haben. In unsrer Stelle nun tritt die paläst. Form hervor, das Pneuma ist das was Jesum zum Sohne Gottes macht, es ist das wirkende Prinzip in Gott, das mit dem Menschen, der σάρξ in ihm verbunden war, so daß er — um von IX, 5. noch nicht zu reden — von ihm sagen konnte: θεὸς ἦν ἐν αὐτῷ (2 Kor. V, 19.). πν. ἅγιον konnte ers nicht nennen, weil die oben angedeutete neue, separate Entwickelung für ihn schon begonnen hatte *), aber das Merkmal der Heiligkeit, als das bezeichnendste, mußte er hinzufügen, da πνεῦμα allein auch den bloßen Menschengeist bezeichnete, wenn er nicht unverstanden bleiben wollte; so geschah es, daß er es πν. ἁγιωσύνης nannte. Am meisten stimmt mit dieser meiner Ansicht was Meyer z. St. sagt, doch auch Reiches und Fritzsches Erklärungen glaube ich als verwandt ansehn zu dürfen. Nun ist noch die Frage, wie die Präp. κατὰ zu verstehen sey? Ich glaube aber, in dem Zusammenhange und bei der erörterten Bedeutung der Worte werde es keines Beweises mehr bedürfen, daß sie ihre häufigste Bedeutung: secundum, in Bezug auf,

*) Begonnen, sage ich, denn vollendet war sie noch nicht, indem das πν. in Christo und in den Gläubigen noch als das nehmliche erscheint.

was anlangt, auch an dieser Stelle behaupte. Sie könnte auch „wegen" bedeuten, aber nur bei der Erklärung von πν. ἁγιωσ. als seiner eigenen Heiligkeit, um deren willen Gott ihn zu seinem Sohne bestimmt habe; ist aber Chr. in seinem höheren Leben von Ewigkeit her Sohn Gottes, und nur in der Zeit durch seine Auferstehung als Solcher für die Menschheit beurkundet, so kann dies nicht mehr geschehen seyn wegen des πν., sondern nur in Bezug auf seine höhere Natur, was das in ihm wohnende göttliche Pneuma anlangt. Jetzt stehn einander entgegen das γενέσθαι und das ὁρισθῆναι, jenes die zeitliche Entstehung, dies die Beurkundung — Stempelung gleichsam — des ewigen Seyns in der Zeit und für das menschliche Bewußtseyn; der υἱὸς Δαυίδ, die irdische und volksthümliche Erscheinung des Messias innerhalb der Schranken des Menschenlebens, und der υἱὸς θεοῦ, die höhere in die Menschheit eingetretene oder mit ihr verbundene Wesenheit, endlich κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Soll nun hier ein genauer Gegensatz Statt finden, so wird unter der σὰρξ allerdings nur die irdische Menschheit des Erlösers verstanden werden können, die gegen die gangbarste Erklärung von κατὰ σάρκα oben erhobenen Zweifel werden bei Seite gestellt, und dieser Ausdruck erklärt werden müssen: in Betreff seiner sinnlichen oder irdischen Menschheit, und zur Stütze davon wird man dann sagen können, daß ja auch vor πνεῦμα der Artikel fehle, obwohl er freilich hier wegen der im Genitiv liegenden Bestimmung minder unerlaßlich ist. Und dies erscheint allerdings als derjenige Weg, welchen man aus logischem Grunde am liebsten gehen wird. Wollte man aber von der grammatischen Schärfe und sonstigen Analogie der Formel κ. σ. nicht abgehn, so würde man zugeben müssen, daß dieser letzte Gegensatz logisch ungenau, nur in den Worten genau gebildet wäre, ein Ausweg, der sich dem nach logischer Genauigkeit begehrenden Verstande minder annehmbar darstellen wird. — Die Worte Ἰησοῦ — ἡμῶν sind eine Apposition, an sich unnöthig, die Person, von der er so Erhabenes aussagt, sicher zu bezeichnen, verbunden mit Angabe des Verhältnisses zur Menschheit, in welchem Paulus Christum beständig anschaut. Vgl. besonders 1 Kor. VIII, 6. Zwar hat Glöckler ἡμῶν bloß auf den Ap. beziehen wollen, aber es ist zu dieser Beschränkung an dieser Stelle kein Grund vorhanden.

Die Auslegung von V. 5. muß mit den Worten χάριν καὶ ἀποστολήν anheben, von deren Erklärung die Bestimmung des Subjektsbegriffes und die Bedeutung der Präp. διὰ abhängig ist. χάρις ist im N. T. in beständigem Gebrauche von der göttlichen Gnade, sowohl von Gaben und Geschenken göttlicher Milde, als auch von der Gnade im engern Sinne,

die sich am Sünder offenbart. Paulus braucht das Wort an einigen Stellen so, daß es nicht sowohl sein Amt selbst, wie zum Theil behauptet wird, als vielmehr die ihm durch Gottes Güte ertheilte Befähigung und Berufung, die zu Ausübung desselben verliehnen Gaben anzeigt, doch immer mit dem Beisatze: ἡ δοθεῖσα μοι, gewöhnlich auch mit Nennung Gottes als des Gebers, vgl. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Gal. II, 9. Eph. III, 2. 7. ἀποστολή, Gesandtschaft: 2 Makk. III, 2. Apostelamt: Apg. I, 25. 1 Kor. IX, 2. Gal. II, 8. Nimmt man nun χ. als Gnade im engeren Sinne, von der vergebenden Gnade Gottes, wie Augustin, Erasmus, Hunnius, Calov, S. Schmidt, Joh. Gerhard, Heumann, Tholuck, Benecke, Olshausen u. A. gethan, so kann P. das Empfangen der χ. auch von Anderen prädiciren, obwohl es auch dann nicht nöthig ist, χάρ. und ἀποστολή sind zwei durchaus geschiedene Gaben, und Christus nur Vermittler des Empfangs. Aber an diese Gnade zu denken ist hier, wo P. nur von seinem Apostelamte reden will und zu reden hat, der Ort auf keine Weise. Dies erkennend haben die Ausleger verschiedene andere Erklärungen aufgestellt: so Chrys. Calv., Beza, Grot., A. welche χάριν καὶ ἀποστ. = τὴν χάριν τῆς ἀποστολῆς, das Gnadengeschenk des Apostelamts, d. h. das Apostelamt als göttliches Gnadengeschenk, setzten, und, hiermit verwandt, die Erklärung: gratiam quae est apostolatus, von Wetstein, Böhme (beneficium dei quod est in munere apostolico), Fritzsche (favoris divini documentum, dico autem munus apostoli). Bei diesen ist das Empfangene nur Eins, und der Empfänger nur entweder Paulus allein oder er und seine Mitapostel. Gegen den Gedanken ist nichts einzuwenden, aber Recht hat dennoch Köllner mit seinen Bemerkungen, daß eine verschiedene Form des Ausdrucks immer einen verschiedenen Gedanken voraussetze, und daß, hätte P. dies sagen wollen, er es auch geschrieben haben würde; darum, sobald nur eine Fassung gefunden werden kann, welche bei gleich gutem Sinne sich der Form des Ausdrucks näher anschließt, werden wir jene aufzugeben, diese anzunehmen haben. Als solche wird uns angeboten: von Köllner selbst „die Gnade Gottes, nach welcher er trotz seiner früheren Verblendung den Zutritt zum Christenthum und dessen Heil erlangte", von Reiche „die Gnade Gottes, welche ihm seine Verfolgung Christi vergab, und ihr Werk durch Verleihung des Apostelamts krönte", von de Wette „die Gnade, welche erwählte, befähigte", von Glöckler „die Gnadenwirkung, wodurch P. zum Ap. wurde, also seine Bekehrung und Wiedergeburt zu einem neuen Menschen", von Meyer „die göttliche Huld überhaupt, deren P. durch Chr. theilhaftig ward."

Man sieht, daß auch in diesen Erklärungen noch keine volle Uebereinstimmung herrscht, man wird empfinden, daß eine jede Etwas zu den Worten hinzudenkt, was nicht verbürgt werden kann, weil der Ap. es weder sagt noch durch den Zusammenhang andeutet, und doch auch eine jede wieder Etwas zu wünschen, zu vermissen, übrig läßt, keine die schöne Einfachheit und Abrundung des Gedankens wiedergiebt, welche die als ungenau verworfene Erklärung leistet. Da muß ichs denn dem Leser überlassen, ob er den besten Gedanken mit einer kleinen Abweichung vom Buchstaben der Worte, oder strenges Festhalten an diesem mit einem unbefriedigenden Gedanken als das Wahre wählen wolle. In beiden Fällen aber wird P. allein der Empfänger seyn; an alle Gläubigen zu denken ist bei keiner dieser Fassungen mehr möglich, seine Amtsgenossen einzuschließen nicht der mindeste Grund vorhanden, ja die Worte ἐν πᾶσιν τ. ἔθν. führen sichtbar auf das Gegentheil. Ueber die Bedeutung von διὰ schweigen die meisten neuern Ausleger, während die ältern streiten, ob Christus Vermittler (so **Orig.: per Christum, utpote mediatorem dei et hominum**), oder Geber des Apostelamts (so Calov, Cramer; **cujus beneficio**, was Rosenm. und Koppe geben, geht unentschieden mitten hindurch) gewesen. Gewiß ist, daß Empfangen von Jemand als Geber eigentlich heißt λαμβ. παρά τινος, wenn διὰ steht, man eigentlich nur den Ueberbringer, überhaupt die Mittelsperson zu denken hat. Auch, da P. ohne Zweifel sein Amt von Gott empfangen zu haben glaubt (XV, 15. 1 Kor. III, 10. Eph. III, 2. 7.), würde man unbedingt annehmen können, er bezeichne hier Christum als Vermittler des Empfanges, wenn nicht Stellen wie 1 Kor. I, 9. Gal. I, 1. ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ I. X. καὶ θεοῦ πατρός, einigen Zweifel anregten. Vielleicht hat er selbst hier das Verhältniß nicht ganz bestimmt gedacht, was um so leichter möglich war, als er sich ja auch sonst ἀπόστ. I. X. nennt, und die Anstellung der App. einmal Gott (1 Kor. XII, 28.), und ein andermal Christo zuschreibt (Eph. IV, 11.). Am besten lassen daher auch wir die Frage unentschieden, wie de Wette und Köllner gethan, während Meyer und Fritzsche sich bestimmt für die Vermittelung aussprechen. In den Worten εἰς ὑπακοὴν πίστεως ist ohne Zweifel der unmittelbare oder nächste Zweck seiner Apostelthätigkeit ausgesprochen, also: um ὑπακ. π. hervorzubringen. ὑπακοή ist Gehorsam, in Gesinnung oder That, 2 Kor. VII, 15. Röm. V, 19. VI, 16. πίστις, Glaube, ein Begriff, dessen vollständige Erörterung einer andern Stelle vorzubehalten ist, kommt bei P. nie in objektiver Bed. als Glaubenslehre vor. ὑπακ. πίστεως. Diese Verbindung, welche XVI, 26. noch einmal vor-

kommt, läßt mehrere Erklärungen zu. Der Genitiv kann subjektiv gefaßt werden; dann ist ὑπ. π. der Gehorsam, welchen der Glaube wirkt. So haben ihn Calv., Beza (ut homines fide obediant), Grotius (ὑπ. quo tendit fides), Calov, Turretin, Benecke (Folgsamkeit durch Glaubensüberzeugung), genommen; etwas verschieden Seb. Schmidt (obedientia qua fides obedit; actus fidei in verbum apostolicum tendens apprehendendo). Diese Auffassung aber ist im Zwecke der Stelle nicht begründet, welcher nur seyn konnte, den Lesern hier schon vorzuhalten, wie er seinen ganzen Beruf darein setze, die πίστις, deren Preis dieser Brief enthält, allenthalben zu verbreiten, wobei eine Erwähnung der — von ihm übrigens nichts weniger als verkannten oder gering geachteten — Lebensfrüchte derselben ganz am unrechten Orte gewesen seyn würde. Wir halten uns daher an die objective Auffassung des Genitivs, welche bei allen übrigen Auslegern anzutreffen ist, und durch die Stelle 2 Kor. X, 5. εἰς ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ (über ὑπόταγὴ τῆς ὁμολογίας 2 Kor. IX, 13. s. m. Comm.), besonders durch Apg. VI, 7. ὑπακούειν τῇ πίστει völlig bestätigt wird, wodurch wir die Vorstellung einer Unterwerfung unter die π., oder eines der π. geleisteten Gehorsams gewinnen, eine Vorstellung die sich bei unserm Ap. um so leichter ausbilden konnte, als er die Annahme des Glaubens als einen Akt des Gehorsams gegen Gott, geleistet durch Annahme des von ihm vorgeschriebenen Heilsweges betrachtete, daher er auch ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ sagen (Röm. X, 16. 2 Thess. I, 8.), und die Verweigerung der Annahme als Ungehorsam bezeichnen (Röm. XI, 30—32.) und παράπτωμα nennen konnte (ib. V. 11.). ὑπακοὴ πίστεως ist demnach eine Unterwerfung des menschlichen Willens unter die Anordnung Gottes, daß die Menschheit das Heil durch den Glauben gewinnen soll, ein Bequemen zum Glauben anstatt des eignen gesetzlichen Wirkens *). Die Worte ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν schließen sich durch ihre Stellung an ὑπακ. πίστ. an, und der Sinn ist: damit ὑπ. π. entstände unter allen Nationen. Denn daß ἔθνη hier nicht gerade als Heiden, sondern nur ganz allgemein als Völker zu denken seyen, liegt wohl am Tage, und ist von den neusten Auslegern einstimmig ausgesprochen worden. Warum übrigens Beza, Koppe, Tholuck das πᾶσι aus omnibus in quibusvis und qualibuscunque verwandelt, begreife

*) Dieser Gegensatz ist in den Worten allerdings nicht ausgedrückt, liegt aber in der Tendenz des ganzen Briefes, und ist von mir hinzugefügt und auch nach Fritzsches Gegenbemerkungen beibehalten worden, weil er mir dienlich schien, die Entstehung des Ausdrucks ὑπακοὴ π. im Gemüthe des Ap. in ihr volles Licht zu stellen.

ich durchaus nicht, da es doch ohne Zweifel P. Sinn ist, daß alle Völker zum Glauben gebracht werden sollen. Die letzten Worte ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ haben gar mancherlei Erklärungen gefunden, wovon die Ursache Theils in der Unsicherheit von ὑπὲρ und ὄνομα, Theils in dem Platze liegt, den sie einnehmen. Die vornehmsten mir bekannten Erklärungen sind folgende: Chrysostomus bezieht diese Worte auf die πίστις, als Objekt derselben, und mit ihm Theod., Erasmus, und neuerlich Ammon, Paulus, (vgl. Apg. XXVI, 18. wo ich vergeblich einen Beleg für seine Ansicht suche). Diese Verbindung hat soviel Unbequemes, da nicht nur ὑπὲρ für περὶ gesetzt, sondern auch πίστις περὶ τ. ὀν. für π. εἰς τ. ὀν. zu nehmen wäre, daß sie wenig Anspruch auf Beifall machen kann. Ambr. oder Hilarius: pro ejus nomine i. e. vice ipsius, s. in ipsius nomine. Daß ὑπὲρ auch anstatt bedeute, ist sehr bekannt; aber ob jemals ὑπὲρ τ. ὀν. τινος statt ὑπέρ τινος gesetzt worden, ist stark zu bezweifeln. Chr. Schmidt: nomine ejus s. ejus caussa; also: um seinetwillen. Hier würde dasselbe gelten. Koppe: i. q. ὑπὲρ αὐτοῦ i. q. εἰς τὸ κηρύσσειν αὐτόν, was noch weniger darin gefunden werden kann. Beza übersetzt: ejus nominis caussa, mit Beziehung auf Apg. IX, 15. τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν. Aber erstlich sind die Stellen in den Worten zu verschieden, um verglichen werden zu können, und sodann liegt der Sinn und Inhalt der verglichnen Stelle schon im ganzen Verse. Grotius: ad gloriam Christi, vgl. 2 Kor. IV, 5. 2 Thess. I, 12.; übereinstimmend unter den Vorgängern Justinian, Carpzov, Morus, Flatt, Tholuck, A., die neusten Ausleger, was das Wesen der Sache anlangt, ziemlich alle. Die Sache ist diese: Paulus hat gesagt, er habe sein Apostelamt empfangen, um unter allen Völkern den Gehorsam des Glaubens aufzurichten. Dies ist der erste, unmittelbare Zweck seiner Aussendung. Nun aber ists durchgängige Sitte des Ap. der Angabe des nächsten Zweckes Erwähnung eines entferntern, höheren folgen zu lassen, ὑπὲρ mit Gen. kann Zweckbezeichnung seyn, ists am häufigsten, so nehmen wirs auch hier so an. Das Glied gehört daher, wiefern es immer noch einen Zweck seiner Aussendung enthält, zum Satze selbst: ἐλάβ. — ἀποστ., wiefern aber den Zweck der ὑπακοὴ πίστεως (worauf Fritzsche vornehmlich sieht) zu diesen Worten. Nun braucht Paulus Phil. II, 9. das Wort ὄνομα ohne allen Zweifel von der Würde und Erhabenheit, welche Christo nach seiner Erhöhung zu Theil geworden sey; wenn dann ferner Apg. XV, 26. von Paulus und Barnabas gesagt wird, sie haben ihr Leben dran gesetzt ὑπὲρ τοῦ ὀν. I. X., oder Paulus Apg. XXI,

13. seine Bereitwilligkeit erklärt, zu sterben ὑπὲρ τοῦ ὀν. τοῦ κυρίου *I.*, so mag man am Ende ὄνομα selbst erklären wie man will, immer wird die Sache die bleiben, daß das Bestreben ihn als den Herrn zu bekennen und anerkennen zu machen, sie geleitet habe in Leben und in Tod. Was also Paulus als höchsten Zweck alles menschlichen Thuns (1 Kor. X, 31.), auch der göttlichen Heilsanstalten, betrachten lehrt, die Ehre und Verherrlichung Gottes; das nehmliche giebt er in Bezug auf Christum als höhern Zweck seiner Sendung an. Damit der Name Christi als des Herrn, allgemein verbreitet und verherrlicht werde unter allen Völkern, darum ist er ausgesendet, alle zum Gehorsam des Glaubens zu bekehren. Die beiden finalen Glieder in Satzform gebracht, würde das Ganze sich so ausdrücken lassen: ἐλάβ. χ. καὶ ἀποστ. ἵνα διέλθῃ ἡ ὑπακοὴ τῆς πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα (2 Thess. I, 12.) αὐτοῦ ἐν παντὶ τόπῳ. In diesem Sinne könnte man die Stelle Apg. IX, 15. wirklich mit der unsrigen in Vergleichung bringen.

Mit V. 6. bahnt sich nun endlich der Ap. den Weg zu Vollendung seines Grußes, indem er von dem allgemeinen Satze des vorherg. Verses die Anwendung auf die römische Gemeine macht: In welcher Zahl auch Ihr Euch befindet, Berufene von Jesu Christo; weder wodurch noch wozu, spricht er hier aus, und der Ausleger kann die Erörterung an dieser Stelle übergehen. Mit der gegebenen Erklärung stimmten sonst fast alle Exegeten überein, unter den neuesten Geißler und Meyer — Benecke, Schrader, Glöckler, Köllner, Olshausen, erklären sich nicht darüber; — nur Heumann tilgte das Komma nach ὑμεῖς, um ἐστὲ κλητοὶ verbinden zu können, was schon durch die Stellung als unrichtig dargethan wird*); Beza aber erklärte nach Calvins Vorgange κλητοὶ *I. X.* so: **vocati a J. Ch. i. e. qui dei beneficio estis Jesu Christi, s. in J. Ch. adoptati;** und Böhme und Tholuck, neuerlich Reiche, de Wette, Fritzsche, sind beigetreten. Ihr Grund ist, weil doch immer Gott es sey, welcher die Menschen rufe (Röm. VIII, 30. IX, 24. 1 Kor. I, 9. VII, 15. 17. 1 Thess. II, 12. 2 Thess. II, 14. 2 Tim. I, 9.). Wahr ist dies freilich; allein sprachlich läßt sich diese Auffassung (= κλητοὶ εἰς τὸ εἶναι ἰησοῦ χριστοῦ) kaum rechtfertigen. Fritzsche führt Philem. I, 9. an, allein daß dort δέσμιος *I. X.* nicht nur bedeute: ein Gefangener welcher Christi ist, d. h. ein

*) Doch sind neuerlich Lachmann und de Wette hierin nachgefolgt. Daß auch ich es gethan, wie Letzterer berichtet, ist ein aus dem Druckfehler der ersten Auflage „richtig" entstandener Irrthum.

gefangener Chriſt, geht ſchon aus V. 9. — es wäre doch eine gar ſonderbare Steigerung: Paulus der Chriſt, jetzt aber noch überdies ein gefangener Chriſt —, noch mehr aber aus Epheſ. III, 1. hervor, wo der Beiſatz ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν dieſe Deutung unmöglich macht. In unſerer Stelle aber konnte P. unmöglich verlangen, daß ſeine Leſer κλητοὶ I. X. anders verſtehen ſollten, als unmittelbar darauf ἀγαπητοὶ θεοῦ. Entweder alſo der Ap., der auch andere Handlungen z. B. die Beſtellung der Apoſtel, abwechſelnd von Gott und von Chriſto prädicirt, hat auch hier einmal dieſen als den Ruenden gedacht — in welchem Falle er's wohl auch Gal. I, 6. gethan haben könnte —, oder wir müßten annehmen, daß er hier des kurzen Ausdrucks wegen das was er ſonſt als eine κλῆσιν ἐν X. bezeichnet haben würde (wie das ἐκλέξασθαι Epheſ. I, 4.) eine κλῆσιν χριστοῦ genannt habe*). Hierüber zu entſcheiden iſt unmöglich, nur zur Annahme eines Genit. ſubj. nöthigt die Analogie der Sprache.

V. 7. Der Gruß ſelbſt, den Worten nach an V. 1. genau angeſchloſſen. Das Komma nach Ῥώμῃ iſt heutzutage wohl überall, wie ſichs gebührte, getilgt. Das τοῖς οὖσιν ἐν P. findet Turr. abſichtlich, weil doch nicht Alle Römer geweſen, ſondern auch Fremde in Rom, und Wolf, Böhme, Tholuck, ſtimmen bei. Die Vergleichung von 1 Kor. I, 2. 2 Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. ſcheint dies nicht zu geſtatten, wie denn auch eine ſolche Unterſcheidung eben ſo ungehörig als überflüſſig geweſen wäre**). Anſtatt nun zu ſagen:

---

*) So ſcheint es Syr. mit ſeinem ... gefaßt zu haben.

**) Die Auslaſſung von ἐν Ῥώμῃ in Cod. G. gr. und lat., und die Bemerkung des Scholiaſten in Cod. 47., daß er es in ſeiner Urſchrift ebenfalls nicht angetroffen habe, verbunden mit der Auslegung von τοὺς ἐν Ῥώμῃ V. 15. in G. gr. u. lat., iſt doch vielleicht nicht ſo ganz unwichtig für die Kritik wie Meyer und Fritzſche (proleg. p. XXIV. not.) urtheilen. Zwar möchte ich nicht gerade mit Reiche daraus ſchließen, daß P. in mehreren Briefen die Leſer nur als Chriſten angeredet, die Abſchreiber darnach den Wohnort nach Context oder Tradition und Conjectur hinzugefügt haben, denn wo er den Brief für beſtimmte Leſer ſchrieb, da fügte er gewiß jedes Mal den Namen ihres Ortes ſelbſt hinzu, aber bei der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſeres Briefes, der nicht ſowohl ein Brief im ſtrengen Sinne, als ein theologiſches Sendſchreiben iſt, welchem der Apoſtel wohl eine weitere Verbreitung wünſchen konnte, wäre es doch vielleicht möglich, daß er zwar vornehmlich nach Rom, aber Abſchriften davon nach andern Orten der weſtlichen Gegenden, welche der Ueberbringer zu paſſiren hatte, beſtimmt geweſen wären, in dieſem aber der Ortsname urſprünglich gefehlt hätte. Behaupten läßt ſich dergleichen freilich

πᾶσι τ. οὖσ. ἐν Ρ. πιστοῖς, giebt er bezeichnendere Ausdrücke, indem er sie ἀγαπητοὺς θεοῦ, κλητοὺς ἁγίους nennt. Der erste kommt nicht wieder vor, erklärt sich aber leicht, indem der Gen. das liebende Subjekt bezeichnet. Bengel und Chr. Schmidt finden darin eine Bezeichnung der Judenchristen im Gegensatz gegen die κλ. ἁγ., die Heidenchristen, mit Berufung auf XI, 28., woraus gar nichts folgt; auch ist diese Scheidung nicht allein unerweisbar, sondern ganz unpauliniſch, da Christus die Scheidewand aufgehoben, und beide Theile in Eins verwandelt hat. Der zweite Ausdruck findet sich vollständig nur noch 1 Kor. I, 8.; ἅγιοι aber heißen die Christen in Grüßen noch 2 Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. und überhaupt im N. T. sehr häufig. Die Erklärungen sind sehr verschieden, wie dies bei einem Worte fast geschehen mußte, das zwischen der blos theokratischen Bedeutung, in welcher das Volk Israel heilig hieß, ohne allen sittlichen Gehalt des Worts nichts weiter als Gott geweiht, oder von Gott zum Eigenthum und Liebling auserkohren, und der später hinzugetretenen der sittlichen Vollkommenheit, fast allenthalben schwankt. Aller Begriffsbestimmung ermangelt Aug.: Non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt; desgleichen Beza: ex dei vocatione sancti, und Cramer: heilige Bekenner. Von sittlicher Vollkommenheit verstehn es Viele, und zwar von wirklich vorhandener die kath. Ausleger Justin. (ea ratione dicendi, qua omnes fideles, quibus duntaxat vera sanctitas, quae a fide inchoatur, inesse potest, olim quidem sancti dicebantur) Est. (weil die wirklich Heiligen der Hauptbestandtheil einer christl. Gemeine); von zu erlangender Erasmus: a pristinis vitiis ad sanctimoniam vitae vocatis; übereinstimmend Balduin, Grot., Calov., Turr., Paulus, Glöckler, Köllner, de Wette; von einer durch Christi Verdienst und den h. Geist erlangten (imputirten) Heiligkeit Weller, Hunn., S. Schmidt (Mehreres nach Sitte verbindend); als bloßen Namen der Christen Heumann, Semler; der Heidenchristen Chr. Schmidt; im theokratischen Sinne, doch zum Theil mit Beimischung sittlicher Vorstellung, Morus, Böhme, Rosenm., Koppe, Flatt, Tholuck, Benecke, Olsh., Reiche, Meyer, Fritzsche. Diese ohne Zweifel am richtigsten. Von den Juden, die sich als das heilige Volk betrachteten, ging fast nothwendig die gleiche Vorstellung auf die Christen über, die durch besondern Ruf Gottes veranlaßt waren die Welt zu verlassen, und sich Gott als Heiligthum zu

um so weniger, als Cod. G. auf das Verdienst einer mit diplomatischer Genauigkeit gemachten Abschrift nicht den geringsten Anspruch machen kann.

Dienst und Eigenthum zu ergeben. Im Sinne der Meisten hatte das Wort nun wohl keine sittliche Bedeutung, aber Paulus sprach es gewiß nicht ohne solche aus. Ist aber die Hauptbedeutung jene theokratische, so kann über κλητοὶ keine Frage seyn. Sie heißen berufen (Zeph. I, 7. יְהוָה הִקְרִיא) nicht zu Etwas das sie erlangen sollen, sondern darum weil sie durch den Ruf Gottes ἅγιοι geworden sind. So auch Fritzsche. Nach diesen Worten hat Beza einen Punkt gesetzt, und Manche sind ihm darin nachgefolgt, neuerlich Lachmann, de Wette und Fritzsche (der hier eine umständliche Darstellung aller bei Römern und Griechen vorkommenden Formen brieflicher Begrüßung gegeben hat) wegen des Nominativs und beigefügten Pronomens ὑμῖν (Punkt setzen auch Scholz — in der Uebers., Kolon in der Ausg. —, Paulus, Schrader; Kolon Benecke; Glöckler, Köllner erklären sich gar nicht). Dies lehrt uns allerdings, daß die nachfolgende Begrüßungsformel sich grammatisch nicht so an die vorhergehenden Worte anschließe wie der Griechen χαίρειν oder εὖ πράττειν und der Römer salutem, und in sofern kann man sich auch eine größere Interpunktion wohl gefallen lassen. Wenn es aber wahr ist, was ich (mit Paulus, Reiche, de Wette, Meyer,) noch immer glaube, daß die wahrscheinlich von unserm Apostel zuerst in Gang gebrachte Formel χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. nichts anderes sey, als eine christliche Umbildung des heidnischen χαίρειν, so hängt sie wenigstens sachlich sehr enge mit den vorangehenden Worten zusammen, und diesen Zusamenhang können wir doch am Ende immer nur durch Anwendung einer kleineren Interpunktion bemerklich machen. Die Sache hat wenig Wichtigkeit, in keinem Falle aber möchte ich mit Fritzsche nach ἁγίοις absetzen, und die Worte χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. hier oder in den andern Briefen zum Folgenden ziehn. Die Worte χάρις καὶ εἰρήνη, an deren Erklärung von ältern und neueren Auslegern auch mancherlei Fleiß gewendet worden ist, faßt man am besten, des Hebraismus eingedenk, allgemein von göttlicher Huld und daraus herfließendem Genuß alles möglichen wahren Heils. ἀπὸ θεοῦ — χριστοῦ. Bezeichnung des Gebers und Vermittlers dieser hohen Gaben. Erasmus und neuerlich Glöckler wollten den Genitiv κυρίου — χριστοῦ von πατρὸς abhängig machen, doch gewiß unrichtig.

V. 8. beginnt der eigentliche Eingang, und zwar mit Bezeugung seiner Dankbarkeit gegen Gott, wie alle pauliniſchen Briefe mit Ausnahme des an die Galater. Daß πρῶτον hier nicht heiße: am meisten, wie viele Ausl.*) gewollt, lehrt Theils

*) Unter den Neuern Rosenmüller.

der Gebrauch überhaupt, Theils das beigesetzte μέν, das ein ἔπειτα δὲ erwarten läßt, welches freilich nicht folgt, da der Fluß der Rede später eine andere Wendung nimmt, aber darum doch im Gemüthe des Verf. seyn konnte, als er diesen Anfang diktirte. Bengel und Chr. Schmidt*) finden dies δὲ V. 13.; doch ist obige Ansicht unstreitig richtiger. Vergl. III, 2. Winer Gramm. S. 448. In den Worten εὐχαριστῶ — χριστοῦ ist das Pron. μοῦ Ausdruck des herzlichen, innigen Verhältnisses, welches P. zwischen sich und Gott obwaltend denkt, vergl. 1 Kor. I, 4. Phil. IV, 19. Der Beisatz διὰ *I. X.* bei einer Danksagung findet sich noch VII, 25. Kol. III, 17. Am nächsten läge die Vorstellung, Paulus betrachte auch in dieser Beziehung Christum als den Mittler, daß er seine Gebete nicht unmittelbar an Gott richte, sondern gleichsam durch Christum überbringen lasse; sie hat daher viel Anhänger gefunden, z. B. Orig., Theophyl., Brenz, Bald., Well., S. Schmidt, Bengel, Scholz. Doch läßt sich diese Ansicht nicht nur aus den paul. Briefen nicht erweisen, sondern widerspräche auch seinem Bewußtseyn des kindlichen, innigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott durch Christum; auch Stellen wie Eph. II. 18. III, 12. beweisen nichts dafür. Das meiste Licht giebt VII, 25. Auf die Frage der Verzweiflung τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; antwortet er frohlockend: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ *I. X.* τοῦ κυρίου μου, d. h. ich danke Gott, daß Ers gethan hat, und zwar durch J. Ch. Eben so dankt er auch hier Gott für die πίστις der römischen Gemeine, die er durch Jesum bewirkt hat. Dieser Erklärung nähern sich am meisten Erasm., Grot., Morus, Böhme, Flatt; Reiche und de Wette sind ihr beigetreten. Meyer widerspricht wegen XV, 30. 1 Kor. I, 10., wo aber διὰ *I. X.* Beschwörungsformel ist, und daher eine Vergleichung wohl nicht zuläßt. Er selbst sagt: durch J. Ch., als welcher seiner Vorstellung gegenwärtig ist, wird sein Danken vermittelt, durch das lebendige Bewußtseyn seines apostolischen Verhältnisses zu Chr. motivirt und hervorgetrieben. Hier scheint hinein gelegt, was nicht darin liegt, und zu VII, 25. nicht paßt. Nach Heum. dankt P. für die Gnade, die Gott der röm. Gem. um Christi willen erwiesen, was διὰ Ἰησοῦν *X.* heißen müßte. Ganz zu verwerfen ist Koppes (und Glöcklers) Erkl., der es mit τῷ θεῷ μου mit Hülfe eines ausgelaßnen Artikels verbindet: quem per et propter Christum ut Deum mihi propitium veneror; aber nicht besser Semlers: confisus J. Ch., cui mi-

*) Origenes hatte nur daran gedacht (nisi forte videatur in eo reddi quod dicit cet.).

nisterium fideliter praesto, mit dem Rosenm. ziemlich einstimmt. Bei Tholuck fehlt recht klarer Begriff. Köllner findet diesen Sinn: ich danke Gott nach der Gnade, die ich durch J. Ch. als christl. Ap. erhalten habe. Aber, anderer Gründe zu schweigen, auch hier widerspricht VII, 25. Fritzsche: per Chr. factum est, ut gratias nunc deo meo agam, und bald nachher gr. ago, quum J. Chr. optime de genere humano meruerit; scheint also zu urtheilen, P. danke im Gefühl der allgemeinen Verdienste Christi um die Menschheit. Da aber doch P. sofort einen bestimmten Grund seines Dankens nennt, so scheint es mir natürlicher, daß er Christum als den Vermittler dieser erfreulichen Erscheinung denke, so wie VII, 25. der Errettung welche ihm widerfahren ist. In den folg. Worten ruht die Lesart περὶ π. ὑμῶν auf der Auktorität von ABCD. und ist daher hier, wo nur Auktorität entscheiden kann, von Lachmann mit Recht aufgenommen worden. Ich danke Gott, sagt P., in Bezug auf Euch alle, Euer aller wegen. Inwiefern, sagt der Satz ὅτι — κόσμῳ. Daß da die ganze Welt hyperbolisch gesagt sey, ist unbezweifelt, doch war allerdings Rom ein Ort, von wo aus sich, wie von Vielen bereits bemerkt worden ist, der Ruf von dem Vorhandenseyn einer christlichen Gemeine leicht nach vielen Seiten hin verbreiten konnte. Daß aus Apg. XXVIII, 21 f. kein Beweis gegen die Wahrheit seiner Behauptung gezogen werden könne, lehrt die Betrachtung der Stelle ohne Mühe und ist von mehreren Vorgängern gezeigt. Eben so ist von Reiche, Meyer, de Wette, A. anerkannt worden, daß in den Worten ἡ πίστις ὑμῶν nicht nothwendig ein Lob besonderer Festigkeit, Stärke, Reinheit ihres Glaubens enthalten sey. Genau genommen liegen in den Worten des Apostels zwei Gedanken, die in Einen Satz zusammen gezogen sind. Er dankt nicht sowohl für das Kundwerden ihres Glaubens, als dafür, daß sie diesen Glauben haben, wovon die Kunde sich weithin, und daher auch bis zu ihm verbreitet hat. Bei πίστις bin ich weit entfernt, wie Köllner meint, Vertrauen auf die Gnade Gottes in Chr. zu denken oder gedacht zu haben, weiß vielmehr sehr wohl, daß nichts als das Christenthum (τὸ πιστοὺς εἶναι, das Christenseyn) der Römer darunter verstanden werden kann.

V. 9. ist μάρτυς — θεός eine leicht verständliche Betheurungsformel für die Wahrheit seiner nachfolgenden Behauptung, die wir dem höchst gewissenhaften Manne schon ohne dieselbe glauben werden, sobald wir den Eifer bedenken, mit welchem er das große ihm übertragene Werk förderte, desgleichen den großen Einfluß, welchen Gedeihen oder Verfall, Licht oder Finsterniß einer Gemeine in Rom auf das Ganze der sich bil-

denden Kirche äußern mußte, und endlich in der Apg. die deutlichen Zeichen seiner Sehnsucht nach dieser Stadt ins Auge fassen (Apg. XIX, 21. XXIII, 11.). Was ihn daher hier (und Phil. I, 8.) zu einer so hohen Betheuerung bewogen habe, können wir nicht sagen. ᾧ λατρεύω — αὐτοῦ. λατρεύειν wird von allen Handlungen gebraucht, welche der Mensch im Dienste der Gottheit verrichtet, so im Class. wie im N. T.; Gott dienen, wodurch es sey. Luk. I, 74. II, 37. Hebr. IX, 9. 14. und so λατρεία Röm. XII, 1. Wenn nun P. sagt er diene Gott ἐν τῷ εὐαγγ. so wird ἐν mit s. Kasus eben das bedeuten was in der 2ten angef. Stelle der bloße Dativ, d. h. das Mittel des Dienstes, ich diene Gott durch Verkündigung des Ev. seines Sohnes. Der Gen. kann objekt. oder subj. genommen werden, es giebt immer einen guten Sinn: das Ev. von seinem Sohn (περὶ τ. υἱοῦ), oder das er gegeben (παρὰ τ. υἱοῦ). Die hier gegebene Erklärung ist die gewöhnliche; Chr. Schmidt und Koppe, denen Reiche beistimmt, übersetzen quem veneror; aber wenn sie nicht unter venerari diesen Dienst verstehn, so beweisen wenigstens Koppe's Stellen sämmtlich gegen sie. Eine andere Frage: warum P. diese Worte hier beigefügt? beantwortet Chrys.: um seinen Worten: ich gedenke Euer, eine Bestätigung mehr zu verleihen, indem er den der ihm so heiligen Dienst anvertraut, nicht zum Zeugen einer Lüge aufrufen werde, Tholuck aber: um damit kund zu thun, wie ihm als wahren Diener des Evangeliums eine solche Sorge um die Gemeinen zukomme. Jener offenbar richtiger. ἐν τῷ πνεύματί μου, das er zum λατρ. hinzugefügt, läßt keinen andern Sinn zu als: in (oder mit) meinem Geiste; denn daß das πνεῦμα des Menschen seinen Geist, d. h. gewöhnlich den bessern Theil seiner intelligibeln Natur, bedeute, zeigen folg. Stellen: VIII, 16. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. VII, 34. Spräche hier Jemand: Aber diente denn P. nur im Geiste, und nicht vielmehr mit Anstrengung aller seiner Kräfte? so würde ich in seinem Namen antworten: Grad umgekehrt, nicht nur mit diesen, denn das ist äußres Werk, und kann um irdischer Zwecke willen geschehen, sondern auch mit völliger Hingabe seines ganzen Gemüths, was nicht Jedermanns Ding ist; und eben dies will er hier anzeigen. Haben wir so seinen eignen Sinn gefaßt, so wird es uns nicht schwer werden, in den verschiedenen Erklärungen Anderer zu erkennen, wie viel oder wenig davon sich ihnen aufgethan gehabt. Hier die vornehmsten: Orig. **Deservit apostolus domino non in corpore, neque in anima, sed in meliore sui parte, in spiritu.** Aehnlich Chrysost., der zugleich den Gegensatz gegen den irrigen und fleischlichen Dienst der Heiden, und den zwar wahren, aber fleischlichen der Juden

hervorhebt, welchen auch Justin., Est., Brenz, Weller, Grot. darin gefunden. Aehnlich auch Erasm. und S. Schmidt. Theod.: ἐν τῷ διδομένῳ χαρίσματι, also vom πν. ἅγιον, gewiß unrichtig. Pelag.: in toto corde meo et prompta devotione mea. Balduin: pura mente, und eben so Wolf; Bezà: plane volens et ex animo illi addictus; Calov.: in spiritu et veritate, non externo tantum opere, ἀνυποκρίτως et ἀκιβδήλως, und mehr oder minder mit diesen beiden einstimmend die übrigen. ὡς ἀδιαλ. — ποιοῦμαι. Die Thatsache, deren Zeuge Gott ist. ὡς übersetzte Calvin durch ut, wie, und eben dies fordern Reiche, de Wette, Meyer (Letzterer allenthalben), wohl mit Unrecht. Daß μνείαν ποιεῖσθαι Erwähnung thun, nehmlich im Gebete, bedeuten könne, ja gewöhnlich bedeute, wie de Wette, Meyer, Fritzsche es hier erklären, ist nicht zu bezweifeln, aber, irre ich nicht sehr, so kann es auch das Eingedenkseyn selbst bezeichnen, und wenn dies, so wird es wohl besser seyn anzunehmen, P. versichere sie hier zuerst generell seines Andenkens, dessen Gott ja ebenfalls Zeuge ist, und gehe dann V. 10. zu dem besonderen vorzüglichen Beweise seines Andenkens, nehmlich im Gebete, steigernd über. So auch Köllner. Wie aber hängt unser Vers mit dem Vorigen zusammen? Erasmus schiebt den Gedanken ein: Quae sane res (nehmlich ἡ π. ὑμ.) pro meo erga vos amore non potest non esse gratissima. S. Schmidt sieht ihn als ein Argument an, daß er wirklich danke. Uebereinstimmend die neusten Ausleger, und dies das Richtige.

V. 10. Der Beweis seines beständigen Andenkens in dem Wunsche und Gebete um die Möglichkeit nach Rom zu kommen*). πάντοτε dem Ap. sehr geläufig statt ἀεὶ oder ἑκάστοτε, ἐπὶ τῶν πρ. μοῦ, bei oder in meinen Gebeten, Eph. I, 16. 1 Thess. I, 2. Philem. 4. εἴπως — τοῦ θεοῦ, ob es mir durch den Willen Gottes endlich einmal gelingen möchte. Die urspr. Bed. von εὐοδοῦν τινα, Jemanden auf seinem Wege fördern, hier etwas erweitert: ihm Möglichkeit, Gelingen seines Vorsatzes, verleihen. In der LXX. נחה Gen. XXIV, 27. צלח ebd. 21. XXXIX, 3. und sonst. ἤδη ποτε endlich einmal, sehr bekannt.

V. 11 f. Erklärung, was es mit jener Bitte für eine Bewandniß habe. Ich sehne mich, nehmlich darnach, Euch zu sehen. ἐπιποθεῖν, sowohl mit Akk. der Person (Phil. I, 8. II, 26. 2 Kor. IX, 14.), als auch mit Inf. (2 Kor.

*) Die Verbindung der ersten Worte bis πρ. μου mit den vorhergehenden, die sich bei Syr. Chrys. u. A. findet, wird von den neuern Auslegern mit vollstem Rechte verworfen.

V, 2. 2 Tim. I, 4.), sich sehnen. Das Merkmal der Heftigkeit, das Lexica und Ausleger*) darin finden, kann ich (mit Fritzsche, s. dessen Commentar) noch nicht anerkennen. Der Grund des Sehnens ἵνα τι μεταδῶ κ. τ. λ. Ueber die Constr. v. μεταδιδόναι s. Matth. ausf. Gramm. S. 634. χάρισμα πν. Das Subst. χάρισμα bezeichnet eigentlich jedes Geschenk freier Güte; im N. T. nur von Erweisungen göttlicher Güte, wie VI, 23. XI 29. Insbesondere von den verschiedenen Tüchtigkeiten, durch welche sich die erste Christenheit auszeichnete, als der Gabe der Zungen, der Prophetie u. a. Vgl. XII, 6. 1 Kor. I, 7. VII, 7. XII, 4 ff. 28. 1 Tim. IV, 14. 2 Tim. I, 6. πνευματικόν muß vermöge der Ableitungsendung (s. Buttm. ausf. Grammatik II, S. 339.) dasjenige bezeichnen, was entweder dem πνεῦμα angehört, oder dessen Eigenthümlichkeit an sich hat, oder auch davon hervorgebracht wird. Da nun πνεῦμα im N. T. sowohl vom menschlichen, als vom göttl. Geiste und dessen Wirkungen gebraucht wird, so muß für das abgeleitete Adj. daraus eine Unsicherheit der Bedeutung hervorgehn, die in einzelnen Fällen unbequem werden kann. Es findet sich von Menschen, um eine höhere Stufe des geistigen Lebens anzuzeigen, Gal. VI, 1. 1 Kor. II, 15. III, 1. XIV, 37.; aber auch von Sachen, z. B. vom Gesetz VII, 14. (s. zu d. Stelle), von höherer, nur einem auf höherer Stufe stehenden, oder von Gottes Geist erleuchteten Menschen erkennbarer Weisheit, Eph. I, 3., von heiligen Gesängen, deren Inhalt geistig ist, Kol. III, 16.; ja sogar von Körpern, 1 Kor. XV, 44., von Speise, Trank u. dergl. 1 Kor. X, 3. 4. Nach diesen Erörterungen könnte nun χ. πν. an sich zweierlei bedeuten, entweder eine jener Wundergaben, die dem heil. Geiste zugeschrieben wurden, oder eine Erhöhung des sittlichen, geistigen Lebens, durch das göttliche πνεῦμα unter Mitwirkung des Ap. dem menschlichen πνεῦμα beigelegt. Von jenen allein verstehn es Bengel, Michaelis, Semler, Chr. Schmidt, Cramer**) u. v. A., von dieser allein Augustin (wenigstens zu eng: dilectionem scilicet dei et proximi, ut per caritatem Christi gentibus in evangelium vocatis minime inviderent), Bald., Justin., Turr., Wolf, Heum., Böhme, Tholuck, (Rosenm. beneficium ad animum pertinens, doch zu dürftig); beides in Verbindung S. Schmidt, Koppe, Flatt. Bedenkt man nun, daß der Ap. 1) sich als den Er-

*) S. Wahl und Bretschneider. Bei unsrer Stelle Erasmus, Seb. Schmidt, Heumann und die neusten Ausl. größten Theils.

**) Wenn nicht in den Worten S. 7. statt „richtige Bemerkungen" unrichtige zu lesen ist, wie aus dem folg. „als wenn ꝛc." hervorzugehen scheint.

theiler des χ. πν. bezeichnet, 2) es unbestimmt läßt, welches? 3) auf jene Wundergaben gar so hohen Werth nicht legt (1 Kor. XIV.), 4) im folg. V. von gemeinsamer παράκλησις durch den Glauben spricht: so wird man sich leicht für die zweite der angegebenen Erklärungen entscheiden, und nur an eine Beförderung ihres innern, sittlichen Lebens denken. Als Darreicher derselben konnte Paulus, der Haushalter göttlicher Geheimnisse (1 Kor. IV, 1.), sich füglich darstellen. So auch, dem Wesen nach, die neusten Ausleger. εἰς τὸ — ὑμᾶς. Der Zweck jener Mittheilung, ihre Befestigung, nehmlich im christlichen Wesen; das Wort findet sich öfter so ohne weitern Beisatz zur Bestimmung; s. XVI, 25. 1 Thess. III, 2. 2 Thess. III, 3.; aber das. II, 17. steht dabei ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Das τοῦτο δέ ἐστι, womit V. 12. anhebt, deutet darauf hin, daß P. Etwas von dem V. 11. Gesagten erklären oder beschränken wolle, und der Sinn des Folgenden lehrt uns genügend daß sein Sinn sey, das was vielleicht in der vorhergehenden Rede: ich wünsche zu Euch zu kommen, um Euch ꝛc. zu stark oder beleidigend geschienen habe, durch demüthiges Bekenntniß, wie auch er von ihnen einen Gewinn erwarte wenn er hinkomme, zu mildern oder aufzuheben. Irrig aber scheint es, den Inf. συμπαρακληθῆναι von ἐπιποθῶ abhängig zu fassen, wie Tholuck u. A. (neustens Olsh.) thun, da er doch nur dem στηριχθῆναι ὑμᾶς erklärend beigefügt wird. Das Verbum παρακαλεῖν mit dem abgel. Substant. παράκλησις hat im N. T. die Hauptbedeutung des Zusprechens, welches sich je nach den Umständen als Bitte, als Ermahnung, als Tröstung, darstellen kann; doch nicht nur von einer Zusprache in Worten wird es gebraucht, sondern von Allem überhaupt, was geschieht, um den Andern zu einem Entschlusse zu bringen, oder zu trösten, oder zu stärken und zu befestigen, und daher bezeichnet das Pass. nicht nur ermahnt, gebeten, getröstet, sondern auch gestärkt und befestigt, überhaupt geistig erhoben werden, und das Subst. nicht nur Ermahnung, Bitte, Tröstung, sondern auch jede Art der geistigen und sittlichen Erhebung (vgl. m. Bem. zu 1 Kor. XIV, 3. 2 Kor. I, 6. u. a. St.). Nur der Zusammenhang kann jedes Mal entscheiden was gemeint sey. An unsrer Stelle fällt die Bedeutung: bitten, von selbst hinweg, Ermahnung (Beza, Semler), wegen διὰ τῆς — πίστεως, und des Parallelismus mit στηριχθῆναι, Trösten (viele Ausl.) wegen desselben, und weil im ganzen Briefe keiner Trübsal oder Kümmerniß, weder des Apostels noch der Römer, Erwähnung geschieht; so bleibt nur die geistige Kräftigung und Erhebung überhaupt übrig, und auf diese führt der Parallelismus, und diese konnte er in Rom für sich und die Gemeine von seinem Besuch erwarten und zwar gerade διὰ

τῆς — πίστεως. Denn Stärkung, Anfeuerung, lebendigere Anregung zu festerem Glauben, treuerer Liebe, regerem Eifer, kann der Anblick fremden Glaubens bringen, und konnte auch P. in Rom erwarten, wenn die dortige Gemeine vor seinen Augen und unter seinen Händen fröhlich emporblühte, und stark im Glauben wurde. Daher nehme ich mit Calvin, Carpzov, Flatt, Tholuck, und den neusten Auslegern das Wort von dieser an. ἐν ὑμῖν kann in dieser Verbindung wohl nur unter Euch bedeuten. Giebt er nun als Mittel solcher Stärkung τὴν ἐν ἀλλήλοις πίστιν an, so zeigt sich von selbst, daß π. in weiterem Sinne zu fassen sey, ohngefähr als wenn wir sagen: durch unser gemeinschaftliches Christenthum. Das ganze Wesen des subj. Christenthums hat sich für P. in die π. eingeschlossen. Die Worte ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ erläutern das ἐν ἀλλήλοις, aber grammatisch so als stände ἀλλήλων da *).

Doch nicht den bloßen Wunsch hat Paulus, sondern auch den Vorsatz gen Rom zu kommen, den er ihnen V. 13. kund thut. Die Part. δὲ gehört der fortschreitenden Rede; οὐ θέλω — ἀγνοεῖν, bloße Ankündigungsformel, ohne besondern Nachdruck, vgl. XI, 25. 1 Kor. XII, 1. 2 Kor. I, 8. 1 Thess. IV, 13. m. Bem. zu 1 Kor. X, 1.; ich wünsche, daß es Euch nicht unbekannt bleibe; jenes griech., dies deutsche Form des gleichen Gedankens. προτίθεσθαι mit folg. Inf. sich vornehmen, ächt griechisch, vgl. Plat. Theät. S. 196. A. πολλάκις. XV, 22 f. erzählt er dieselbe Sache, und daß er den Wunsch bereits viele Jahre gehabt. καὶ ἐκωλύθην — δεῦρο. Hier ist Streit darüber, ob καὶ adversativ sey oder nicht. Fritzsche leugnets (Ueber die Verdienste Tholucks S. 5. und im Comm.), und mit ihm Meyer; Tholuck (Beitr. zur Spracherkl. des N. T.) und Köllner behaupten es. Den richtigen Mittelweg scheint Reiche zu gehn. Mir scheint die Sache diese: Sehn wir auf das Verhältniß der Sätze selbst, so sind das Kommenwollen und das Verhindertwerden unstreitig entgegengesetzte Dinge,

*) Die hier vorgetragene Erklärung wird von Fritzsche aus dem Grunde verworfen, weil, wenn P. das συμπαρακληθῆναι hätte auf sich beziehen wollen, er hätte ἐμὲ hinzufügen müssen, und daher dies Verbum auf die Römer bezogen, und die Worte erklärt: ut vos inter vos una corroboremini. Ich kann nicht beistimmen, denn erstlich halte ich die Hinzufügung des ἐμὲ in einer Stelle, deren Sinn sich so leicht ergab, nicht für unbedingt nothwendig, und sodann könnte jenes inter vos, unter einander, nicht durch ἐν ὑμῖν, sondern nur durch ἐν ἀλλήλοις, oder, wenn P. dessen Wiederholung vermeiden wollte, durch das oft dessen Stelle vertretende ἐν ἑαυτοῖς ausgedrückt werden. ἐν ὑμῖν heißt nur entweder bei Euch, apud vos, oder in Euch, apud animum vestrum, was hier wenigstens sehr überflüssig wäre.

und letzteres hebt zwar nicht das Wollen, aber doch das Kommen auf. Demnach konnte P. ohne Zweifel schreiben: προεθέμην μὲν πολλάκις —, ἐκωλύθην δὲ κ. τ. λ. Wer ganz genau schreiben wollte, schrieb auch sicher so. Aber P. hats nicht gethan, sondern so wie die partikelarme hebr. Sprache auch adversative Sätze nur durch die copulative Partikel an einander reiht, so hat er hier mit dem zweiten Satze gethan, und thut es noch an einigen seltenen Stellen, konnte es aber hier um so leichter thun, als der Satz durch die ihm gegebene Stellung aus seinem wahren Verhältnisse einigermaßen heraustritt. Schon Origenes nehmlich bemerkte, daß der Ap. den Satz, dessen wahrer Ort erst am Schlusse des V. nach dem Zwecksatze ist, vorausgenommen habe, wovon wohl die Ursache die gewesen ist, daß er, wie Jeder empfinden wird, dort störend für ihn gewesen wäre. Diese Umstellung desselben nun zwischen zwei zusammen gehörige Sätze, Hauptsatz und Zwecksatz, macht ihn zu einer Art von Parenthese — ob man ihn als solche einklammert oder nicht, ist ziemlich gleichgültig —, dadurch aber erhält der Schreibende größere Freiheit in der Bezeichnung des Satzverhältnisses, und es kann wenig auffallen, daß er nur καὶ gesetzt. Wodurch er abgehalten worden, ist viel gefragt worden; ob vom Teufel, oder vom heil. Geiste, oder von andern Berufsgeschäften? Die Antworten sind verschieden ausgefallen, wie natürlich, wo man gar nichts weiß. Alles was wir wissen können, liegt in der nicht sehr klaren Stelle des 15. Kap. ἵνα τινὰ καρπὸν (ABCDEG. Vulg. It. Or. Chrys. Theod. al. für d. Rec. καρπόν τινα) σχῶ, Zwecksatz zum Hauptsatze προεθέμην gehörig. Nur S. Schmidt und Paulus (Und doch war ich bis jetzt gehindert, daß ich u. s. w.) verbinden mit ἐκωλύθην, wovon die Unrichtigkeit in die Augen fällt. καρπὸς versteht Letzterer als „Zinsertrag (wie abbezahlt und niedergelegt)", nehmlich von der V. 14. erwähnten Schuld, also = τόκος. Da aber καρπὸς bei P. immer nur Frucht bedeutet (vgl. VI, 21. 22. XV, 28. 1 Kor. IX, 7. Gal. V, 22. Eph. V, 9. Phil. I, 11. IV, 17.), und hier ein Abgehen von diesem Gebrauche durch Nichts erfordert wird, so halten wir uns an die gewöhnliche Bedeutung, wie die übrigen Ausleger. Ob ἔχειν jemals = παρέχειν sey, worüber ebenfalls Streit ist zwischen Fritzsche, der es (und wie ich glaube mit Recht) leugnet, und Tholuck, der es behauptet, kann hier darum unerörtert bleiben, weil diese Bedeutung, auch wenn sie erwiesen wäre, doch unserer Stelle nicht aufzudringen seyn würde. Was die Bed. „erlangen" betrifft, welche seit dem Streite jener Beiden nur Köllner bestimmt festgehalten, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche, eben so bestimmt geleugnet haben, so wird wohl Niemand behaupten wollen, daß das Präs. ἔχειν

etwas anders als „haben" bedeute, aber der Aor. ἔσχον, dessen Bedeutung seine Modi theilen, hat dieselbe, wenn nicht immer, doch sehr oft; und da nun hier von einer auf künftigen Besitz gerichteten Absicht die Rede ist, d. h. von dem Wunsche der Erlangung, so glaube ich, daß wir sie mit Fug und Recht beibehalten. Die Frucht, welche der Ap. von seinem Besuche erwartete, war, wenn wir die bloße Sache ansehn, die Stärkung der Gemeine im wahren Christenthum, vielleicht auch die Vermehrung ihrer Glieder, also ein Gewinn fürs Reich Gottes. Aber P. sagt nicht, er wolle (als Arbeiter) eine Frucht, einen Ertrag hervorbringen, sondern er wolle sie gewinnen, bezieht also die Frucht auf seine eigene Person. Darin liegt sowohl Feinheit und Demuth, als auch Wahrheit. Er will (wie V. 12.) nicht sowohl als Einer erscheinen, der sich Verdienste erwirbt und Andern mittheilt, sondern der selbst am meisten gewinnt bei dem, was er für Andre thut; aber nicht nur erscheinen will er so, es ist ihm damit wahrer Ernst. Seine dem Dienste Christo ganz ergebene Gesinnung hat selbst den höchsten Genuß davon, wenn er Etwas beitragen kann zum Gedeihn des Reiches Christi und zur Beseligung der Auserwählten. Es ist dies dieselbe Gesinnung, die sich besonders stark im zweiten Korintherbriefe ausspricht; Alles was ihm geschieht, geschieht zum Besten der Gemeinen, Alles was diese angeht, ist seine eigene Angelegenheit, ihn zu erfreun oder zu betrüben. καθὼς — ἔθνεσιν setzt er mit Beziehung auf die Erfolge hinzu, die ihm in Asien, Makedonien, und Achaja schon geworden waren. Um nun diesen seinen Sinn, der ihn allenthalben eine Frucht zu erwerben treibe, auch der römischen Gemeine zu erklären, fügt er

V. 14. hinzu. Wiefern er sich da einen Schuldner nenne, ist leicht zu begreifen, wiefern er nehmlich sichs zur heiligen Pflicht anrechnete, rastlos für Christi Reich zu arbeiten, und zum größten Verbrechen gerechnet haben würde, hätte er es nicht gethan. Grotius: nempe ex dei imperio, quo obligatus ita erat P., ut sine gravi crimine detrectare id non posset. I Cor. IX, 16. In ähnlichem Sinne alle Ausleger außer Koppe, dessen Erklärung: multis diversissimisque hominum generibus ipse quam plurimum gaudii et solaminis debeo, von allen seinen Nachfolgern gemißbilligt wird *). Sie stützt sich 1) auf die Behauptung, daß ὀφειλέτης εἰμί τινι immer heiße: ich verdanke Jemand Etwas, vgl. VIII, 12. XV, 27.; ich bin schuldig Etwas zu thun, den Inf. fordern würde, vgl. Gal. V, 3. 2) auf den Zusammenhang mit V. 13. Aber die angeführten Stellen be-

*) Cramer ist der erste, der sie widerlegt. K's erste Ausgabe war ein Jahr vorher (1783) erschienen.

weisen nichts, da XV, 27. der Dativ gar nicht steht, und VIII, 12. wo er steht, von einer Dankschuld gar nicht die Rede ist; daß aber Gal. V, 3. ein Inf. dabei steht, beweist nicht, daß dies immer der Fall seyn müsse. Der Dativ steht nach einem bekannten Gr. Gebrauche, zu den Derivatis von Verben denselben Casus zu setzen, welchen das Stammverbum regiert. Der Zusammenhang mit V. 13. fordert jenen Sinn nicht, wohl aber der mit V. 15. den gemeinhin angenommenen. Die vielen Untersuchungen, ob unter den Ἕλλησιν oder den βαρβάροις, den σοφοῖς oder den ἀνοήτοις die Römer gemeint seyen, hätten am füglichsten unterbleiben können. Weder unter diesen noch unter jenen meint er sie. Zwar noch in jenen Zeiten gab es Griechen, welche in den Römern nur βαρβάρους sahen, wie man aus Dionys. Halik. zur Genüge ersehen kann; aber dem Ap. kam es hier nur darauf an Gegensätze aufzustellen, welche die völlige Allgemeinheit seiner Verpflichtung aussprächen, und da paßte keiner besser als der von Hellenen und Barbaren, unter welchen zwei Begriffen die ganze Menschheit aufgefaßt zu werden pflegte, was, wer dazu Lust hat, mit reichlichen Citaten bei Wolf, Kypke und A. belegt finden kann. Den zweiten Gegensatz σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις, der ohne Zweifel in einiger Beziehung auf die Ἕλληνας und βαρβάρους steht, wollen Einige von Einzelen, Andre von Völkern verstehn. Ich für mein Theil glaube, P. hat hier keins von beiden bestimmt gedacht, obwohl das Erstere näher liegen würde. Daß aber σοφοί und ἀν. nicht sowohl weise und thörichte als gebildete und ungebildete bedeute, kann man gern zugeben, da man weiß, daß σοφὸς eigentlich nur von der Verstandesbildung ursprünglich gebraucht wurde, obwohl dann freilich ἀμαθὴς den Gegensatz macht. Was also P. hier sagen will, ist dies: Ich bin Allen ohne Ausnahme verpflichtet, weder nationaler noch Bildungs-Unterschied gewährt einen höheren Anspruch oder schließt von meiner Verkündung aus. Hieraus aber folgt, daß er auch den Römern verpflichtet sey. Er kann mithin diese in seinen Gegensätzen nicht schon irgend wo angedeutet haben.

V. 15. hat einige Schwierigkeit, die Theils in den Worten Theils in der Verbindung mit V. 14. liegt. Von jenen zuerst. τὸ κατ' ἐμὲ pflegt sonst wohl ein absol. Akkus. zu seyn, mit der Bed. soviel an mir ist. Diese von de Wette und Meyer angenommene Erklärung ist hier ganz unmöglich, indem dadurch der Satz sein Subj. verlöre, denn πρόθυμον ohne Artikel könnte nur Prädicat seyn *). Nur Eins von zweien ist

*) Dies leugnet Fritzsche, und urtheilt, πρόθυμον könne bedeuten: es ist Geneigtheit vorhanden. Aber erstlich zweifle ich noch immer sehr, ob

daher möglich: entweder τὸ κατ' ἐμὲ ist selbst Subj., oder τὸ κ. ἐ. πρόθυμον. Das Letztere nehmen die meisten Ausleger an, S. Schmidt, Kypke, Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Rosenm., Flatt, Reiche, Olsh. Fritzsche. Es soll soviel heißen als ἡ προθυμία μου, und daß es dies heißen könne, bedurfte kaum der Stellen, mit welchen sie's belegen *). Dann muß οὕτω sc. ἐστὶ Prädikat seyn mit dem Sinne τοιοῦτόν ἐστι, adeo magna od. tanta est promptitudo mea **). Entgegen steht, abgesehn auch vom Gebrauch des Adv. im Präd. statt des Adj., erstlich, daß in solchem Falle das Verbum nicht fehlen zu können scheint, und sodann, daß der Sinn: Ich bin aller Schuldner, so groß ꝛc. d. h. So groß ist mein Eifer oder meine Bereitwilligkeit Euch zu predigen, daß ich aller Schuldner bin, schlechthin unerträglich ist. Daher bleibt nur übrig, τὸ κατ' ἐμὲ als Subj. zu nehmen: das was mich betrifft, d. h. ich soviel an mir ist. Dadurch wird πρόθυμον Prädikat, und der Sinn: Ich s. v. a. m. ist bin bereit auch Euch in Rom zu predigen, gegen den durchaus nichts einzuwenden; Beza ist der

---

πρόθυμον so für sich allein = προθυμία gesagt seyn kann, und sodann kann ich mich nicht überzeugen, daß ἐστὶν als vollständiges Prädikat (hier = πάρεστιν ἐμοί) ohne große Härte ausgelassen werden könne. Zwar ist dies 2 Kor. VIII, 11. (was de Wette anführt) wirklich geschehen, und noch überdies in einem Absichtssatze, aber es findet auch dort eine unverkennbare Härte Statt, zu deren Annahme ich, wo sie nicht absolut nothwendig ist, mich nicht leicht entschließen würde. Von den zwei Gründen gegen diese Erklärung, welche Fr. selbst anführt, nehme ich den ersten, daß die völlige (nur durch Kommata anschaulich zu machende) Trennung der Worte τὸ κατ' ἐμὲ von πρόθυμον sehr contort sey, und P., wenn er dies sagen wollte, wohl πρόθυμος (εἰμὶ) geschrieben haben würde, als vollgültig an, dem zweiten aber, daß es dem frommen Sinne des Ap. nicht entsprechen würde, durch das beschränkende: soviel an mir ist, den anklagenden Gegensatz hervorzurufen: aber Gott läßt mirs nicht zu, läßt sich wohl entgegnen, daß eben sowohl der fromme Sinn darin liegen könne, den Glöckler durch die Worte ausdrückt: aber es kommt nicht auf mich allein an, sondern auch auf Gott, der mir den Weg dorthin zu Euch bahnen muß.

*) Man vergleicht u. a. Eph. I, 15. Doch s. m. Comm. zu dieser Stelle.

**) Dies ist zwar die Meinung der so erklärenden — zumal neusten — Ausleger keinesweges, vielmehr nehmen diese οὕτως bloß als Verbindungswort, und insofern wird ihre Erklärung durch dasjenige nicht getroffen, was ich über den bei dieser Verbindung herauskommenden Gedanken sage; aber ich kann von der Ueberzeugung nicht loskommen, daß, sobald τὸ — πρόθυμον Subjekt sey, jeder Leser οὕτως als Prädikat denken werde. Ein anderes ist nicht ausgesprochen, ἐστιν als vollständiges Prädikat könnte hier wie bei der vorigen Erklärung nicht ohne große Härte fehlen, οὕτως aber steht an der eigenthümlichen Stelle des Prädikats; wie soll er sich da entschließen können, es nicht dafür zu halten? Sobald mir dies widerlegt, und gezeigt seyn wird, daß es möglich sey, τὸ — πρόθ. als vollständigen Satz zu denken, schließe ich mich dieser Erklärung an.

erste der so erklärt, ähnlich Grotius, Jo. Gerhard, Turretin, Bengel, Schrader, Glöckler, und vornehmlich Köllner. Zwar wird diese Erklärung von Reiche als sprachwidrig bezeichnet, und auch Meyer und Fritzsche machen ihr den Vorwurf, daß τὸ κατ' ἐμὲ nirgends so gebraucht sey. Das Letztere ist zuzugestehn, aber nicht Alles was ohne Beispiel ist, ist sprachwidrig. In der Natur des Ausdrucks aber liegt nichts, was dieser Deutung widerspräche, τὸ κ. ἐμὲ kann einen Substantivbegriff abgeben so gut als τὰ κ. ἐμέ, dieser wird zwar nie gleich ἐγωγε seyn, aber man muß ächt griechisch sagen können: τὸ κ. ἐμὲ τοιοῦτόν ἐστιν, das was mich betrifft, hat diese Eigenschaft, warum nicht auch πρόθυμέν ἐστιν, es ist bereit, wovon dann der Sinn ist: so viel es auf mich ankommt, bin ich bereit? Ständen den beiden andern Haupterklärungen nicht (meiner Ueberzeugung nach) unüberwindliche Hindernisse entgegen, ich hätte an diese nicht gedacht; nun aber kann ich jene nicht annehmen, diese erscheint mir sprachlich als möglich, und giebt im Zusammenhange einen guten Gedanken, da kann ich mich nur ihr hingeben. Jetzt bleibt οὕτω ganz der Verbindung übrig, und fragt sich wie es zu nehmen. Die Bedeutung adeo ist schon zurückgewiesen; sic würde ein vorhergehendes oder folgendes ut erfordern. Um ein solches zu erlangen, hat schon Grotius (und neuerlich Glöckler) auf den 13. V. und dessen καθὼς zurückgeblickt. Aehnlich Justinian, und zuletzt Tholuck, welcher annimmt P. sei aus der Construktion gefallen, und beziehe diese Worte auf den letzten Theil von V. 13. in der Meinung, er habe ὥστε vor καθὼς gesetzt. Abgesehn aber davon, daß hier zuviel willkührliche Annahme erfordert wird, kann auch der Sinn meinen Beifall nicht erlangen: Ich habe oft zu Euch kommen wollen, um einen Gewinn bei Euch davon zu tragen, so daß wie bei den übrigen Völkern, ich auch bei Euch zu predigen Lust habe. Er ist gar zu tautologisch und schleppend. Bei der Auffassung aber von καθὼς — ὀφειλέτης εἰμὶ als Vordersatz wird erstlich καθὼς — ἔθνεσιν von den vorangehenden Worten καὶ ἐν ὑμῖν, an die es sich so natürlich anschließt, gewaltsam losgerissen, sodann muß ὀφειλέτης εἰμὶ mit ἐν verbunden angenommen werden, ferner steht καὶ nach καθὼς ziemlich unpassend, und endlich ist die Verbindung: wie ich Aller Schuldner bin, so bin ich bereitwillig, nicht die richtige. Koppe's: οὕτω **part. transeundi, similiter**, kann noch weniger gefallen, obwohl οὕτω dies bisweilen heißt, wenigstens in der klass. Sprache. So bleibt nur übrig den Gedanken: πᾶσιν ὀφειλέτης εἰμὶ als Obersatz zu nehmen, und οὕτω conklusiv. Allen bin ich ein Schuldner; darum bin ich soviel an mir liegt, auch Euch zu predigen bereit. Zwar ist keine Stelle im N. T., wo

οὕτως allein diese Bedeutung hätte, aber in der Natur des Wortes liegt kein Hinderniß, indem es immer auf etwas vorhergehendes zurückweist, was je nach dem Zusammenhange sehr gut den Grund des Folgenden enthalten kann, und καὶ οὕτω kommt in der Bed. itaque, und in Folge dessen Apg. VII, 8. 1 Kor. XIV, 25. wirklich vor. Daher nehme ich es hier so an, wie vor mir Beza, Heumann, Cramer, Morus, Flatt, und auch die neusten Ausleger gethan.

V. 16. *Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* *). Ich schäme mich nehmlich nicht des Evang. Das Verbum, mit gleicher Constr. Mark. VIII, 38. Luk. IX, 26. 2 Tim. I, 8. 16. Hebr. XI, 16., ist in seiner eigentlichen Bedeutung zu fassen. Paulus kannte sein Evangelium, und die Stimmung der Weltmenschen gegen dasselbe, er wußte ὅτι Ἰουδαῖοι σημεῖα ἤτουν, καὶ Ἕλληνες σοφίαν ἐζήτουν (1 Kor. I, 22.), seine Predigt aber, χριστὸς ἐσταυρωμένος, Jenen ein σκάνδαλον, diesen μωρία war (V. 23.); er hatte in Athen ein σπερμολόγος (Apg. XVII, 18.) geheißen, und den χλευασμὸς der Weisen (V. 32.) erfahren; daß in Rom sein einfaches, widersinnig scheinendes Evangelium nicht große Ehre finden würde, konnte er voraussehn, Spott und Lästerung ging er gewiß entgegen, wenn er dort zu predigen begann. Darum, Viele andre wären ausgewichen, hätten gemeint die Welt sey groß, warum denn grade dahin gehen wo die wenigste Empfänglichkeit zu hoffen, die meiste Schmach zu ärndten? Paulus Sinn ist anders; die Wichtigkeit Roms und die Größe des Bedürfnisses der Heilung da wo der Schaden am größten war, lag ihm vor Augen, darum schon längst der Wunsch dorthin zu kommen; ihm entgegen steht die Aussicht auf die Schmach des Kreuzes, aber sie kann ihn nicht abhalten, denn er schämt sich nicht des Evangeliums. Diese Darstellung muß uns sowohl den Zusammenhang und das halb causale halb explikative γὰρ erklären, als auch deutlich machen, daß die μείωσις, welche die früheren Ausleger fast sämmtlich in unsrer Stelle finden, vermöge deren Paulus hier vielmehr versichere, wie er sichs zur höchsten Ehre rechne das Ev. zu predigen (S. Schmidt: negatio quae contrariam vehementem affirmationem includit), hier so wenig Statt finde, als in den Stellen an Timoth. Freilich könnte P. diesen Gedanken äußern, aber hier ist nur nicht der Ort **). An Verfolgungen die ihm

*) ABCD*EG. Syrr. Erp. Copt. Arm. Vulg. It. Patr. gr. et lat. Griesb. Lachm. Scholz. τοῦ χριστοῦ add. Edd.

**) Die Neusten, mit Ausnahme von Köllner und Olsh., scheinen sich hiervon überzeugt zu haben, und fassen die Sache ähnlich wie ich schon in der 1. Ausgabe.

bevorständen, zu denken, wie Hammond und Heumann thun, veranlaßt wenigstens das Verbum nicht. Der Grund, warum er sich des Ev. nicht schämen darf, ist im Folg. enthalten: δύναμις γὰρ θ. — πιστεύοντι. Unter allen Erklärungen von δύν. θεοῦ ist die matteste, ja den wahren Sinn am meisten verfehlende die, welche Schöttgen, Ch. Schmidt, Koppe, Rosenmüller vortragen: eine große Kraft, als Hebraismus. Denn das worauf es dem Apostel am meisten ankam, daß die Kraft welche das Evangelium besitze, von Gott in dasselbe hineingelegt sey, daß Gott durch das Evangelium die Menschheit zum Heil führe, verschwindet bei dieser Erklärung ganz. δύναμις, Kraft, heißt das Ev. auf gleiche Weise wie Alles Kraft genennt wird (namentlich in der Physik), wovon sich eine Wirkung zeigt — und vom Evang. zeigte sich eine solche allenthalben wo es verkündigt wurde —; aber tropisch bleibt der Ausdruck hier wie dort, denn das Ev. ist nicht die Kraft, sondern hat und äußert sie, ist also eine mit Kraft begabte Sache (Predigt). δύν. θεοῦ aber, eine Kraft Gottes, ist es wiefern die Wirkungen die sich von ihm zeigen, Wirkungen Gottes sind, Gott durch das Evang. im Menschen wirkt. So ist es also immer ein kräftiges Mittel in Gottes Hand, um die σωτηρία zu bewirken. Der Genit. nicht gen. auctoris sondern possessoris und adhibitoris. Vgl. zu 1 Kor. I, 18. Eine solche Kraft aber ist das Ev. εἰς σωτηρίαν, die σωτηρία also dasjenige was durch das Evang. bewirkt oder befördert wird. Dieser Begriff, den frühere Ausleger entweder unerörtert stehen ließen, oder (Koppe) zur bloßen felicitas regni messiani abschwächten, hat die Aufmerksamkeit meiner neueren Nachfolger in höherem Grade auf sich gezogen, und ich kann mich nur freuen sie — vornehmlich Reiche und Köllner — in der Hauptsache übereinstimmend mit dem zu sehn, was ich in der ersten Aufl. darüber gesagt. σώζειν bedeutet erretten oder erhalten (in Gefahr), σώζεσθαι also errettet werden und σωτηρία Errettung. Daß auch P. diesen Begriff dabei gedacht, geht am einleuchtendsten daraus hervor, daß σώζεσθαι und ἀπόλλυσθαι (1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. IV, 3. 2 Thess. II, 10.), also auch σωτηρία und ἀπώλεια (Phil. I, 28.), Gegensätze sind. Nun ist ἀπώλεια der dem Sünder bevorstehende Untergang (Röm. IX, 22. Phil. III, 19. 1 Tim. VI, 9.), so kann also σωτηρία nur Errettung aus dem Verderben, aus der (über Jenen noch schwebenden) Gefahr des Unterganges, also das Evangelium, indem es dem Menschen zur σωτηρία förderlich ist, für seine Errettung aus dieser Gefahr des Unterganges wirksam seyn. Damit stimmt auch die beständige Lehre des Ap., nach welcher jeder Mensch ohne Ausnahme ein Sünder (III, 23. V, 12.), als solcher aber

dem göttlichen Zorne unterworfen (Eph. II, 3.), der Verdammniß und dem Tode — in der weitesten Ausdehnung des Begriffes — heimgefallen ist (II, 12. V, 12 ff. und sonst). Soll er also nicht untergehn, so muß er errettet werden, diese Errettung aber wird zunächst und eigentlich nur darin bestehn, daß er dem göttlichen Zorne entrissen, und unter die Herrschaft der Gnade versetzt werde, wovon aber dann freilich die Folge die seyn wird, daß er aller der Wohlthaten theilhaft wird in Zeit und Ewigkeit, welche die göttliche Gnade dem Menschen zugedacht hat. Demnach wird auch die σωτηρία zunächst nur jene Rettung — durch Schulderlaß und Annahme zu Gnaden — bedeuten können, wiefern aber mit derselben die Anwartschaft auf alle positiven Heilsgüter gegeben ist, und diese als nothwendige Folge daraus hervorgehn (VIII, 31. 32. al.), konnte auch das Wort einen weiteren Umfang erhalten, und diese Güter mit umfassen; doch Grundvorstellung, Grundton gleichsam des Accordes, wird immer die Errettung bleiben, welche P. als geschehn durch Christum herzlich dankbar anerkannte.

παντὶ τῷ πιστεύοντι, für Jeden der glaubt, nehmlich an das Ev. Der Dativ gehört zum Prädicat, nicht zu εἰς σωτηρίαν. Es ist klar daß der Glaube hier als Bedingung des Heilsgewinns erscheint; den Begriff desselben erläutere ich bei V. 17. Das παντί, welches er in diesen Worten ausgesprochen hat, durch den Beisatz Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι zu erläutern und zu bestimmen, mußte ihn der Neid der Juden veranlassen, welche bekanntlich die Theilnahme der Heiden am Heile Christi zu gestatten wenig geneigt waren. Der Gegensatz von Juden und Griechen als Benennung der Heiden hatte sich in Kleinasien, wo Alles griechisch war, sehr leicht gebildet, und kann als allgemein üblich bei den Juden angesehen werden; vgl. Kol. III, 11. Gal. III, 28. al. Was will aber das πρῶτον dabei? Es fehlt in BG. Tert., doch hat es da wahrscheinlich nur der Anstoß weggetilgt, den man darin fand. Die allgemeinste Ansicht ist, P., weit entfernt den Juden in Bezug auf die σωτηρία einen Vorzug zuzugestehn, womit er sich selbst widersprechen würde, beziehe sich hier nur auf das historische Faktum, daß das Anerbieten des Heils an die Juden zuerst ergangen sey. So Chrysost.: τάξεως ἐστι τιμὴ μόνον τὸ πρῶτον. καὶ γὰρ οὐκ ἐν τῷ μείζονα λαβεῖν δικαιοσύνην πλεονεκτεῖ, ἀλλ' ἐν τῷ πρῶτον αὐτὴν λαβεῖν τετίμηται μόνον, Böhme findet hierin einen Zug pauliniſcher Gewandheit in Behandlung der Menschen: cui (Judaeo) apostolus prudens hanc gentis laudem addicit, quo tutius eum deinde vituperare liceat. Wir würden es aber auch nicht ungeheuer finden, wenn P. hier einmal mit Einem Worte verriethe, wie er, geborner

Jude, jüdischer Theolog, und noch mit treuer Liebe an seinem Volke hangend (IX, 1 ff.), den Gedanken an einen Vorzug den dasselbe eigentlich haben sollte, und der aus K. XI. doch klar genug hervorgeht, zwar überwunden, aber nicht völlig ausgetilgt in seinem Herzen habe. Auch Reiche, Köllner, Fritzsche erklären sich, mit Hinweisung auf II, 9. 10., wo von einem bloß temporellen Vorzuge nicht die Rede seyn kann, und auf die Stellen wo P. von den Vorzügen der Juden spricht (II, 25. III, 12. IX, 1 ff. XI, 28. und vornehmlich XV, 8.), für einen Vorzug, ein Näherrecht, welches er seinem Volke zuerkannt, und welches auch den wahren Grund für ihn abgegeben habe, weshalb er sich mit seiner Predigt allenthalben zuerst an die Juden, und erst wenn diese sie verschmähten, an die Heiden wendete.

In wiefern nun das Ev. eine Quelle des Heiles werde für den Glaubenden, spricht V. 17. aus, worin zugleich der Hauptsatz aufgestellt wird, der von V. 18. an bis zu Ende des 8. Kap. Theils erläutert, Theils gegen Einwendungen vertheidigt und zu den nöthigen Folgerungen angewendet wird. An dieser Stelle wird es nun unerlaßliche Pflicht für den Ausleger, die beiden Hauptbegriffe der pauliniſchen Glaubenslehre, δικαιοσύνη und πίστις, in welchen die Eigenthümlichkeit derselben sich am vollständigsten offenbart, dem Leser wenigstens so weit zu entwickeln, als es geschehen kann, ohne die Umständlichkeit einer Monographie in die Grenzen eines Commentars hineinzutragen *). δικαιοσύνη bezeichnet nicht nur überhaupt im N. T., sondern auch bei Paulus selbst in einigen Stellen die Begriffe der Gerechtigkeit oder Tugend im Allgemeinen, vgl. VI, 13 ff. 2 Kor. VI, 14. IX, 10. Eph. IV, 24. V, 9. VI, 14. Auch δικ. θεοῦ läßt daher beim ersten Anblicke nichts anders erwarten, als eine der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit analoge Eigenschaft oder Vollkommenheit Gottes, kurz Etwas in Gott. In der That bezeichnet δικ. θεοῦ III, 5. eine göttliche Eigen-

*) Also nicht bis dahin, daß alle die verschiedenen Erklärungen Früherer, in Commentaren, Monographien, Dogmatiken u. s. w. niedergelegt, berücksichtet und gewürdigt würden, denn wie Fritzsche sagt: diversas interpretum sententias percensere hic quidem infinitum est. Doch scheint in der neusten Zeit die Uebereinstimmung, wenigstens in der Hauptsache, weit größer geworden zu seyn als früher. Mit der von mir gegebenen Erklärung der δικαιοσύνη stimmen, wenn man von einzelen Modificationen absieht, fast durchgängig überein: J. L. Zimmermann: De vi atque sensu formulae δικαιοσύνη θεοῦ 1833. (unveränderter Abdruck einer frühern Inauguraldissertation) Winzer: De vocc. δίκαιος, δικαιοσύνη et δικαιοῦν in P. ad Rom. epistola. Progr. 1831. Usteri: Lehrbegriff 4. Aufl. S. 86—93. Dähne: Entwickelung des paul. Lehrbegriffs §. 3. Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche.

schaft, wie von Allen zugestanden wird — über III, 26. ist man sehr getheilter Meinung, s. zur St. —, und die durch den Genitiv zunächst angedeutete, andern Ausdrücken analogeste Bedeutung würde das ohne Zweifel seyn. Daher fehlt es nicht an Auslegern alter und neuer Zeit, welche so erklärt haben, mit verschiedener Auffassung dieser Eigenschaft, z. B. Orig., Theod., Ambros., Balduin, Calov, S. Schmidt, Wolf, Schöttgen, Morus, Geißler. Bringt man aber einen dieser Begriffe an die gegenwärtige Stelle, so wird man sogleich erkennen, der der Gerechtigkeit passe nicht, weder zur Stelle selbst, da keine göttliche Eigenschaft ἐκ πίστεως hervorgehn kann, noch zur Lehre Pauli, von der doch Jeder im Voraus soviel weiß, daß sie an die Gerechtigkeit Gottes gar keine Ansprüche erhebt. Nimmt man seine Zuflucht zum hebr. Sprachgebrauch, nach welchem צְדָקָה und צֶדֶק auch da gebraucht wird wo wir nur an Güte Gottes denken können, so wird man einen Sinn erhalten der an sich nicht fehlerhaft ist: im Evang. offenbare sich die Güte Gottes gegen den Glaubenden. Daher man sich nicht wundern darf Auslegern zu begegnen, welche den Ausdruck an unsrer Stelle so verstanden haben, z. B. Schöttgen, Semler, Morus, und im Grunde auch Rosenmüller, der beneficium übersetzt. Doch zur Verwerfung auch dieser Ansicht führt mich 1) die Wahrnehmung, daß jene hebr. Wörter wirklich nichts bedeuten als Gerechtigkeit, wiefern nehmlich das jüd. Volk die Wohlthaten Gottes nicht sowohl von Gottes freier Güte, als vielmehr von seiner Bundestreue erwartete, und insofern als Beweise seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ansehen mußte. S. meine christl. Philos. Th. I. S. 416 f. 2) daß dieser Begriff nicht auf andere Stellen paßt, wo δικ. θεοῦ noch weiter vorkommt, wie III, 21. 22. 25. 26. X, 3. welche Stellen doch offenbar den Hauptgegenstand dieses Briefes berühren. Es ist aber nicht möglich, daß in Aufstellung des Thema's P. diesen Ausdruck anders gebraucht habe als in der Ausführung desselben. Soviel scheint also gewiß, und wird auch fast durchgängig anerkannt, δικαιοσύνη θεοῦ, so wie überhaupt δικαιοσύνη, könne in den Stellen wo P. seine Hauptlehre vorträgt, keine göttliche Eigenschaft, überhaupt nichts in Gott selbst bezeichnen. So bleibt nur übrig daß sie sich im Menschen finde, daß irgend ein Zustand, irgend ein Verhältniß des Menschen zu Gott, durch das Wort bezeichnet, durch den Genitiv aber die Beziehung angedeutet werde, in welcher Gott zu diesem Zustande oder Verhältnisse zu denken sey. Um nun aber dasselbe zu erforschen, müssen wir einen historisch-dogmatischen Weg einschlagen, indem wir uns fragen 1) was mußte δίκαιος und δικαιοσύνη für unsern im Judenthume gebildeten Apostel ursprünglich bedeuten?

2) welche Veränderungen wurden in diesen seinen Vorstellungen durch den Entwickelungsgang hervorgebracht, welchen die Lehre vom Heilswege seit seinem Uebertritt zum Christenthume bei ihm genommen hatte? 3) was mußten nach der Ausbildung seines christlichen Bewußtseyns die nehmlichen Ausdrücke bei ihm bedeuten, und was bedeuten sie wirklich, wenn man die Hauptstellen über dieselbe unter einander vergleicht, und mit Hülfe des Vorhergefundenen grammatisch untersucht? Nun, צַדִּיק, gr. δίκαιος, war der höchste sittliche Begriff für die Hebräer; zwar, wie alle sittlichen Begriffe, bezeichnete er auch eine einzele Tugend; aber nicht nur neigt er sich beständig zur unbestimmtern Allgemeinheit, sondern er bezeichnet auch den welcher die höchste Vollkommenheit erreicht hat, die der Hebräer fassen konnte, nehmlich die Vollkommenheit dessen der das göttliche Gesetz, d. h. das mosaische, vollständig erfüllt hätte. Wie nun aber alle gesetzliche Tugend lohnsüchtig ist, mußte auch mit diesem der Begriff des Lohns, nehmlich des göttlichen Wohlgefallens und daraus hervorgehenden Segens sich verbinden. צַדִּיק bezeichnet sonach für den Juden, und bezeichnete auch für P. ehe er ein Christ wurde, den welcher durch vollständige Gesetzerfüllung sich den Besitz des göttlichen Wohlgefallens erworben hat. Sein Zustand, substantivisch ausgedrückt, muß צְדָקָה genannt werden, gr. δικαιοσύνη. δικαιοσύνη ist also in der Vorstellung der Juden der Zustand des Gesetz-Unterthanen, welcher sich durch seine Gesetzerfüllung Gott beliebt gemacht hat. Sie ist eine δικ., nicht nur vor dem eigenen Richtstuhl des Gewissens, sondern auch vor dem göttlichen, δικ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, oder παρὰ τῷ θεῷ; sie geht hervor aus Gesetzerfüllung, ruht also auf dem Gesetz, und ist insofern δ. ἐκ τοῦ νόμου; aber auch des Menschen selbst erworbenes Eigenthum, ἰδία δ. Dies alles lernen wir aus P. selbst. Er lehrt uns, die Juden hätten δικαιοσύνην gesucht (Röm. X, 3. vgl. IX, 30 f.), Mose habe von der δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου geschrieben (X, 5. wo die Worte ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς uns den Charakter dieser δικ. deutlich bezeichnen); er gesteht auch, wer nur wirklich das Gesetz erfülle, der sey δίκαιος nach Gottes eigenem Urtheil (παρὰ τ. θ. II, 13.); er nennt eine solche δικ. eine eigene oder selbst erworbene (X, 3. Phil. III, 9.). Offenbar ist ferner daß, konnte der Mensch diese δικ. selbst erwerben, er vom Standpunkte des Hebräers aus betrachtet durch dieselbe Ansprüche erhielt an die Belohnungen um derenwillen er sie erworben hatte, und folglich Gott, wenn er ihn segnete, ihm nur gab was er verdient hatte, d. h. gerecht war, mithin auch Gottes Güte δικαιοσύνη heißen konnte. Nun aber war die Frage: Kann der Mensch δίκαιος werden oder nicht? Daß es Niemand von Geburt an wäre, lag

in der Natur der Sache, da die Erfüllung des Gesetzes der δικ. vorangehn mußte; aber daß ein Mensch es werden könnte, vermochte der Jude kaum zu leugnen, auch P. als Jude, und solange er Jude blieb, mußte dieses glauben, und bei der rechtschaffenen Gesinnung die er damals schon hegte, mußte es Hauptaufgabe seines Lebens und Strebens seyn, diese gesetzliche δικαιοσύνην zu erreichen, und daß es wirklich so gewesen, lehren uns zwei Stellen seiner Briefe, Gal. I, 14. Phil. III, 6. Jetzt aber begann bei ihm die Entwickelung die, wahrscheinlich in ihren ersten Anfängen seiner Bekehrung vorgängig, und bei derselben mitwirkend, vielleicht nicht sogleich nachher, aber gewiß in der Zeit vollendet war, welcher unsre Briefe angehören, und wodurch seine Ueberzeugung sich von der früheren jüdischen gänzlich trennte. Der Satz blieb immer fest und unerschütterlich bei ihm stehen, δικαιοσύνη sey das dringendste Bedürfniß, δίκαιος zu werden die höchste Aufgabe des Menschen; aber durch langes vergebliches Mühen unter dem Gesetz war er zu der Ueberzeugung gekommen, es könne der Mensch dasselbe nicht erfüllen, also eigene δ. nicht gewinnen, und diese Ueberzeugung hatte den Erfolg gehabt, daß als ein anderer Weg zum Ziel sich ihm auf wunderbare Weise darbot, er mit Verlassung des Judenthums sich diesem gänzlich hingab. Vgl. Phil. III, 4—9. Von da an lehrt er, die Menschheit, und namentlich auch die Juden, haben das Gesetz nicht allein nicht erfüllt (Röm. III, 9—19), sondern können es auch nicht erfüllen (VII, 7 ff.), ja Gott selbst, nachdem einmal die Menschheit sündig geworden war, hat es um seine Gnade zu verherrlichen so gefügt daß sie nicht können (XI, 32. Gal. III, 22.). Die Menschen sind ohne Ausnahme Sünder, Juden eben so wie Heiden, unfähig zur Erfüllung des Gesetzes, welches sie nur tiefer in die Sünde hineinführt (III, 23. VII, hie und da); durchs Gesetz also δικαιοσύνην zu erwerben ist unmöglich (Gal. II, 16. 21. III, 21.), das Gesetz wirkt nur den Tod. Nun aber, einen andern Weg zu selbst erworbener δικ. konnte er nicht anerkennen, als durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes; wollte er also nicht die Erlangung der δικ. völlig aufgeben, was er nicht thun konnte, ohne sich und die Menschheit der Verzweiflung Preis zu geben, so mußte er sie von Gott erwarten, dies aber konnte er nachdem er Christ geworden war, nur noch so thun, daß er die Ertheilung der δικ. in engen Zusammenhang mit dem Werke Christi brachte, das ihm ja nun als ein erlösendes erschienen war; er mußte annehmen, daß Christus eben darum von Gott in die Welt gesendet worden sey, um dem Mangel der δικαιοσ. abzuhelfen, und zu ermöglichen daß die Menschen, welche durch sich selbst ἄδικοι sind, durch sein Verdienst δίκαιοι würden. Und so hat er gelehrt, Christus ist darum ge-

storben und auferstanden, damit die sündige Welt in den Besitz der δικαιοσ. gelangen möchte, welche sie sich selbst weder erworben hatte noch erwerben konnte (IV, 25. V, 18. 19. 2 Kor. V, 21. Die Erörterung, wie der Tod Christi dies gewirkt habe, gehört nicht hierher). δίκαιος mußte also hinfort bei ihm derjenige heißen, welcher durch die Vermittelung des Todes Christi eine δικαιοσύνην erhalten hatte, die ihm selbst gebrach (das Wort kommt in Beziehung auf die Heilslehre außer V, 19. nicht bei ihm vor). Weil aber was Christus gethan, Gottes Werk ist, so mußte er nun auch Gott als denjenigen betrachten, welcher dem Menschen die δικαιοσ. verliehn. Diesen Akt Gottes mußte er δικαιοῦν nennen. Und so ists, Gott ist ὁ δικαιῶν (III, 26. 30. VIII, 30. 33. Gal. III, 8.), und zwar τὸν ἀσεβῆ (IV, 5.), der Mensch δικαιοῦται (III, 24. 28. V, 1. 9. Gal. II, 16.), und zwar τῇ αὐτοῦ χάριτι (III, 24.), ohne alle Mitwirkung des Gesetzes oder menschlicher Werke (III, 28. Gal. II, 16. al.). Fragen wir nun, was in diesen Stellen δικαιοῦν bedeute, so müssen wir erstlich leugnen, daß er darunter ein Gerechtmachen in eig. Bedeutung, eine Begabung mit vollkommener, Gott wohlgefälliger Sittlichkeit verstehe, denn obwohl er selbst das an keinem Orte mit bestimmten Worten leugnet, so geht doch aus den angef. Stellen sicher genug hervor, daß er an nichts der Art gedacht haben könne, sodann aber, gestützt auf das was er sonst über die Wirkungen des Todes Jesu lehrt, nicht minder auf die klare Stelle IV, 5—8., auf V, 1. VIII, 1., behaupten, daß er das δικαιοῦν in den Erlaß der früheren Sündenschuld, und die Wiederaufnahme zu Gnaden unerachtet des Mangels an eigenem Verdienst gesetzt habe. Gott also δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ, indem er ihm seine Sünden nicht anrechnet (2 Kor. V, 19.), und ihn, obwohl er δίκαιος nicht ist, doch alles dessen würdigt, was nur der wirklich Vollkommene von ihm erwarten könnte (In der LXX. bedeutet δικαιοῦν lossprechen Exod. XXIII, 7. Jes. V, 23.). Durch diesen Akt göttlicher Gnade tritt der Mensch in die Stellung zu Gott, in welcher er sich durch eigenes Verdienst befinden sollte, aber nicht befindet, er wird schuldlos, und gewinnt nun Anwartschaft auf alle die Güter, welche Gott dem treuen Befolger seines Willens, wenn es einen solchen gäbe, verleihen würde. Diese seine neue Stellung, seine geschenkte Schuldlosigkeit mit all den Früchten welche unmittelbar daraus hervorgehn, ist nun die δικαιοσύνη, welche durch das Christenthum vermittelt wird. Sie ist nicht des Menschen eignes Werk (Phil. III, 9.), auch das Gesetz hat keinen Einfluß auf ihre Erlangung (III, 21. 27. Gal. III, 21.), sie stammt von Gott (Phil. III, 9.), ist ein Geschenk (V, 17), das aus der πίστις fließt, und der πίστις verliehen wird, ohne irgend ein Ver-

dienst ihres Empfängers. Diese δικ. nun wird hier und III, 21. 22. X, 3. δ. θεοῦ genannt, und ist nur noch zu untersuchen, wie dieser Genit. zu verstehen sey? Als Gen. des Urhebers fassen ihn Zimmerm., Winzer, Reiche, Meyer, de Wette, Usteri, Dähne, und wiefern sie Phil. III, 9. δ. ἐκ θεοῦ heißt, und Gott ὁ δικαιῶν, auch auf gleiche Weise ἡ ἐκ πίστεως δ. (IX, 30. X, 6.) mit δικ. πίστεως (IV, 11. 13.) zu wechseln pflegt, scheint dies wie das Natürlichere, so das Vorzüglichere. Fritzsche widerspricht, und zieht (mit Luther, Calvin, A.) die Erklärung vor: integritas quae Deo satisfacit, die vor Gott gilt, Theils weil jene minder passe (er sagt nicht, warum?), Theils weil 2 Kor. V, 21. dieselbe ganz verschmähe. Jenes kann ich nicht finden, an der letzten Stelle bedeutet γίνεσθαι δικ. θεοῦ wörtlich: die von Gott verliehene Gerechtigkeit werden, d. h. gerecht werden vermöge einer von Gott verliehenen Gerechtigkeit. Daß P. sonst auch δικαιοῦσθαι und δίκαιος παρά (ἐνώπιον) τῷ θεῷ sagt, ist richtig, beweist aber nichts gegen unsre Auslegung, indem es nur ein Urtheil über die Eigenschaft der von Gott gegebenen δικαιοσ. ist. Die δικ. kommt ἐκ θεοῦ, und diese allein gilt παρὰ τ. θ. Beide Vorstellungen liegen neben einander, keine hebt die andre auf. — Unter den mancherlei abweichenden Erklärungen des Begriffs sind aus der neusten Zeit noch anzuführen die von Paulus (ein solches inniges Rechtwollen wie Gott als heiliggeistig es selbst hat und von allen Geistern will und wollen muß), Glöckler (die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche Gott verlangt), Köllner (ein solcher Zustand des Menschen, nach welchem er das göttliche Gesetz erfüllt, und so das Wohlgefallen Gottes hat); die beiden ersten wollen offenbar eigne Tugend des Menschen darin finden, und treten also mit dem Ganzen des pauliniſchen Lehrbegriffs in unleugbaren Widerspruch, der Letzte scheint nach diesen Worten eben das zu meinen; liest man aber die vorangehende Darstellung, so scheint er dies nicht zu können, und so gestehe ich nicht recht zu wissen, wie er die Sache faßt.

Ich wende mich zur πίστις. Die Entwickelung dieses so hochwichtigen Begriffes in der pauliniſchen Glaubenslehre hat ihre große Schwierigkeit. Sie liegt vornehmlich darin, daß dieser Begriff nicht wie der der δικαιοσύνη, ein aus dem Judaismus herüber gekommener, dort bereits entwickelter, sondern ein dem Christenthume eigenthümlicher ist, P. selbst aber sich über das Wesen der von ihm als Grundbedingung des Heils auf menschlicher Seite geforderten πίστις in seinen Briefen nie erklärt, und nicht nur dies, sondern auch in den Stellen, wo er von ihr spricht, wenig und gar keine charakteristische Merkmale derselben angiebt. Meine Darstellung, da sie nur dem Zwecke

dienen darf, den Ap. Paulus verständlich zu machen, wird die Entwickelungen, welche der Begriff bei den übrigen App. gewonnen hatte, ganz bei Seite zu setzen haben, doch aber insofern historisch seyn müssen, als sie die Entstehung des Begriffes in der Periode der Gründung des Christenthums ins Auge faßt und nachzuweisen sucht, in welchem Zusammenhange die paulinische πίστις mit diesem ursprünglichen Inhalte des Begriffes steht*). Die Fragen die sie sich zur Beantwortung stellen muß, werden diese seyn: 1) Was mußte in der Periode der ersten Gründung des Christenthums, also im Munde Jesu und seiner Apostel, so wie in dem ihrer Zeitgenossen der Glaube seyn? 2) Welchen Einfluß mußte das Eigenthümliche sowohl im Charakter als in der Bekehrung unsers Apostels auf seine Entwickelung des bereits vorgefundenen Begriffes äußern? 3) Was ist nach den eigenen Erklärungen des Apostels und im Zusammenhange mit seiner Hauptlehre die von ihm geforderte πίστις, und zwar a) nach der Wortbedeutung, b) in Bezug auf ihr Objekt, c) in ihrem Wesen, d) ihrem Entstehungsgrunde, und e) ihren Aeußerungen und Wirkungen? — Nun, als Christus auftrat um sein Werk, die Zurückführung der Menschheit zu Gott, zu fördern, da mußte er wünschen, daß möglichst Viele sich an ihn anschlössen, und in innige Gemeinschaft mit ihm träten, denn nur hierdurch war es möglich, daß sein Geist sie durchdrang und sie allmählig geistig mit ihm Eins wurden. Sie schlossen sich aber auf der Stufe der nationalen sowohl als geistig sittlichen Bildung wo sie standen, nicht an ihn an, wenn sie ihn nicht als den Messias anerkannten, denn nur diesem meinten sie mehr vertrauen zu dürfen als ihren bisherigen geistigen Führern, nur von diesem erwarteten sie Abhülfe aller ihrer Bedürfnisse. Dieses Anerkennen mochte nun immerhin für's Erste ein bloßes Meinen und Dafürhalten, die damit verbundene Hoffnung sehr sinnlich und weltlich seyn, die Wirkung hatte es doch immer, daß man sich ihm näherte, auf sein Wort hörte, ihm Vertrauen schenkte, kurz daß ihm der Weg geöffnet wurde zu ihrem Herzen wie zu ihrem Verstande; darum mußte er es fordern, ohne Ausnahme von Allen fordern, die in irgend ein Verhältniß zu ihm treten wollten, mußte, wo er es fand, hohen Werth darauf legen, wo es fehlte, über dessen Mangel klagen, als wodurch die Menschheit sich den Weg zum Heil versperrte. Nennen konnte er dies Anerkennen nur

*) Mit Nutzen verglichen können werden: Usteri Lehrbegr. S. 93 ff. Dähne Lehrbegr. §. 11. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der chr Kirche S. 383. ff. Dav. Schulz die christl. Lehre vom Glauben S. 61. ff.

πίστις, den Mangel deſſelben ἀπιστία. Seinem Weſen nach war es zuerſt ein Meinen, höher geſteigert eine Ueberzeugung (freilich nicht im Sinne der Wiſſenſchaft, welche Ueberzeugung nur da anerkennt, wo ſich Erkennen findet), wiefern die Erwartung zu leiſtender Hülfe damit verbunden war, ein Vertrauen. Auch ſeine Umgebungen konnten die Wörter πίστις und πιστεύειν nur in dieſem Sinne faſſen. Und daß es wirklich ſo geweſen, daß πιστεύειν εἰς αὐτὸν nichts anderes bedeutet habe als: ihn als Meſſias anerkennen, geht aus Joh. XI, 47 f. Matth. XXVII, 42. Joh. I, 51. II, 11. 23. IV, 39. 42. 53. VI, 30. VIII, 30 f. X, 42. IX, 36. XI, 45. XII, 11. 42. u. a. St. unzweifelhaft hervor, und die πίστις die er Matth. VIII, 10. rühmt, iſt nichts anderes als das Vertrauen auf ſein Vermögen der Hülfleiſtung. Ob er ſelbſt noch einen höhern Begriff damit verband, wie das Johannesevangelium ohne Zweifel thut, kann für unſern Zweck gleichgültig ſeyn. Im gemeinen Sprachgebrauche war der Inhalt der πίστις in jener Anerkennung abgeſchloſſen. — Nach ſeiner Entfernung blieb den Jüngern dieſe Anerkennung, aber nicht nur ſteigerte ſie ſich in ihnen zur lebendigen Ueberzeugung, ſondern ſie gewann auch mächtig an Umfang und Erhabenheit. Der erhöhte Jeſus war ihnen einziger Quell des Heils, auf den ſie ganz vertrauten, von dem ſie alles hofften, auf den all ihr Denken gerichtet, mit dem ihr geſammtes inneres Leben innig verſchmolzen war. Die ganze neue Stellung und Richtung ihres inneren Menſchen aber wurzelte in der Ueberzeugung, daß Jeſus der von Gott geſandte Retter, in einem neuen Sinne der Meſſias ſey; was war natürlicher als daß ſie den neuen Zuſtand, für den, da er nie zuvor da geweſen war, auch die Sprache keinen Ausdruck hatte, ihr geſammtes Chriſtenthum die πίστις nannten, und daß dieſe Benennung auch im Munde des Volkes ſich verbreitete, um ſo mehr als auch ſie wieder an alle die Forderung ergehen laſſen mußten, ἵνα πιστεύσωσιν εἰς ἰησοῦν, τὸν χριστόν? So war und blieb die πίστις im gemeinen Gebrauche die Ueberzeugung, daß Jeſus der Meſſias wäre, und aus dieſem empfing ſie Paulus ihr Verfolger. — Jetzt ging in dieſem die große Veränderung vor, die wir ſeine Bekehrung zu nennen pflegen. Ihr Weſen, wiefern es uns hier angeht, war ein entſchiedenes Verlaſſen des bisherigen Weges zur δικαιοσύνη, und Ergreifen eines entgegengeſetzten. Der bisherige ging durch die ἔργα, die Erfüllung des Geſetzes, die P. unmöglich in einer bloßen Beobachtung äußerlicher Satzungen geſucht haben kann — den Beweis zu führen iſt hier nicht der Ort —, kurz des Menſchen eignes Thun, daher auch die δικαιοσύνη, wenn er ſie erlangte, ſein eignes Werk und ſein Verdienſt (ſein καύχημα). Dieſen Weg hatte er durch eigne Erfahrung als unzulänglich anerkannt, ja ſich überzeugt,

dienen darf, den Ap. Paulus verständlich zu machen, wird die Entwickelungen, welche der Begriff bei den übrigen App. gewonnen hatte, ganz bei Seite zu setzen haben, doch aber insofern historisch seyn müssen, als sie die Entstehung des Begriffes in der Periode der Gründung des Christenthums ins Auge faßt und nachzuweisen sucht, in welchem Zusammenhange die paulinische πίστις mit diesem ursprünglichen Inhalte des Begriffes steht*). Die Fragen die sie sich zur Beantwortung stellen muß, werden diese seyn: 1) Was mußte in der Periode der ersten Gründung des Christenthums, also im Munde Jesu und seiner Apostel, so wie in dem ihrer Zeitgenossen der Glaube seyn? 2) Welchen Einfluß mußte das Eigenthümliche sowohl im Charakter als in der Bekehrung unsers Apostels auf seine Entwickelung des bereits vorgefundenen Begriffes äußern? 3) Was ist nach den eigenen Erklärungen des Apostels und im Zusammenhange mit seiner Hauptlehre die von ihm geforderte πίστις, und zwar a) nach der Wortbedeutung, b) in Bezug auf ihr Objekt, c) in ihrem Wesen, d) ihrem Entstehungsgrunde, und e) ihren Aeußerungen und Wirkungen? — Nun, als Christus auftrat um sein Werk, die Zurückführung der Menschheit zu Gott, zu fördern, da mußte er wünschen, daß möglichst Viele sich an ihn anschlössen, und in innige Gemeinschaft mit ihm träten, denn nur hierdurch war es möglich, daß sein Geist sie durchdrang und sie allmählig geistig mit ihm Eins wurden. Sie schlossen sich aber auf der Stufe der nationalen sowohl als geistig sittlichen Bildung wo sie standen, nicht an ihn an, wenn sie ihn nicht als den Messias anerkannten, denn nur diesem meinten sie mehr vertrauen zu dürfen als ihren bisherigen geistigen Führern, nur von diesem erwarteten sie Abhülfe aller ihrer Bedürfnisse. Dieses Anerkennen mochte nun immerhin für's Erste ein bloßes Meinen und Dafürhalten, die damit verbundene Hoffnung sehr sinnlich und weltlich seyn, die Wirkung hatte es doch immer, daß man sich ihm näherte, auf sein Wort hörte, ihm Vertrauen schenkte, kurz daß ihm der Weg geöffnet wurde zu ihrem Herzen wie zu ihrem Verstande; darum mußte er es fordern, ohne Ausnahme von Allen fordern, die in irgend ein Verhältniß zu ihm treten wollten, mußte, wo er es fand, hohen Werth darauf legen, wo es fehlte, über dessen Mangel klagen, als wodurch die Menschheit sich den Weg zum Heil versperrte. Nennen konnte er dies Anerkennen nur

*) Mit Nutzen verglichen können werden: Ustert Lehrbegr. S. 93 ff. Dähne Lehrbegr. §. 11. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der chr Kirche S. 383. ff. Dav. Schulz die christl. Lehre vom Glauben S. 61. ff.

πίστις, den Mangel deſſelben ἀπιστία. Seinem Weſen nach war es zuerſt ein Meinen, höher geſteigert eine Ueberzeugung (freilich nicht im Sinne der Wiſſenſchaft, welche Ueberzeugung nur da anerkennt, wo ſich Erkennen findet), wiefern die Erwartung zu leiſtender Hülfe damit verbunden war, ein Vertrauen. Auch ſeine Umgebungen konnten die Wörter πίστις und πιστεύειν nur in dieſem Sinne faſſen. Und daß es wirklich ſo geweſen, daß πιστεύειν εἰς αὐτόν nichts anderes bedeutet habe als: ihn als Meſſias anerkennen, geht aus Joh. XI, 47 f. Matth. XXVII, 42. Joh. I, 51. II, 11. 23. IV, 39. 42. 53. VI, 30. VIII, 30 f. X, 42. IX, 36. XI, 45. XII, 11. 42. u. a. St. unzweifelhaft hervor, und die πίστις die er Matth. VIII, 10. rühmt, iſt nichts anderes als das Vertrauen auf ſein Vermögen der Hülfleiſtung. Ob er ſelbſt noch einen höhern Begriff damit verband, wie das Johannesevangelium ohne Zweifel thut, kann für unſern Zweck gleichgültig ſeyn. Im gemeinen Sprachgebrauche war der Inhalt der πίστις in jener Anerkennung abgeſchloſſen. — Nach ſeiner Entfernung blieb den Jüngern dieſe Anerkennung, aber nicht nur ſteigerte ſie ſich in ihnen zur lebendigen Ueberzeugung, ſondern ſie gewann auch mächtig an Umfang und Erhabenheit. Der erhöhte Jeſus war ihnen einziger Quell des Heils, auf den ſie ganz vertrauten, von dem ſie alles hofften, auf den all ihr Denken gerichtet, mit dem ihr geſammtes inneres Leben innig verſchmolzen war. Die ganze neue Stellung und Richtung ihres inneren Menſchen aber wurzelte in der Ueberzeugung, daß Jeſus der von Gott geſandte Retter, in einem neuen Sinne der Meſſias ſey; was war natürlicher als daß ſie den neuen Zuſtand, für den, da er nie zuvor da geweſen war, auch die Sprache keinen Ausdruck hatte, ihr geſammtes Chriſtenthum die πίστις nannten, und daß dieſe Benennung auch im Munde des Volkes ſich verbreitete, um ſo mehr als auch ſie wieder an alle die Forderung ergehen laſſen mußten, ἵνα πιστεύσωσιν εἰς Ἰησοῦν, τὸν χριστόν? So war und blieb die πίστις im gemeinen Gebrauche die Ueberzeugung, daß Jeſus der Meſſias wäre, und aus dieſem empfing ſie Paulus ihr Verfolger. — Jetzt ging in dieſem die große Veränderung vor, die wir ſeine Bekehrung zu nennen pflegen. Ihr Weſen, wiefern es uns hier angeht, war ein entſchiedenes Verlaſſen des bisherigen Weges zur δικαιοσύνη, und Ergreifen eines entgegengeſetzten. Der bisherige ging durch die ἔργα, die Erfüllung des Geſetzes, die P. unmöglich in einer bloßen Beobachtung äußerlicher Satzungen geſucht haben kann — den Beweis zu führen iſt hier nicht der Ort —, kurz des Menſchen eignes Thun, daher auch die δικαιοσύνη, wenn er ſie erlangte, ſein eignes Werk und ſein Verdienſt (ſein καύχημα). Dieſen Weg hatte er durch eigne Erfahrung als unzulänglich anerkannt, ja ſich überzeugt,

daß man auf ihm nur zur Verdammniß — zur eignen wie zur göttlichen — hingelange. Daher hatte er ihn aufgegeben und mit der Entschiedenheit aufgegeben, die sein Charakter mit sich brachte (Phil. III, 7. 8.) und kein Satz stand ihm fester als die Negative ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (Gal. II, 16.). Mit gleicher Entschiedenheit aber hatte er auch die entgegengesetzte Ueberzeugung aufgenommen, daß Gott dem Menschen eine andere, wahre und gültige δικαιοσύνην verleihe, ein bloßes Geschenk seiner Gnade, vermittelt durch den versöhnenden Tod und die Auferstehung Christi, ohne alles eigene Verdienst des Menschen, dessen Hinzutreten die Größe der göttlichen Gnadengabe schmälern, ja die Gnade ganz aufheben würde, und wollte fortan allein durch diese Gnade gerettet, gerechtfertiget und beseligt seyn. Sein Uebertritt zum Christenthum war nicht ein Uebertritt von einer unsittlichen Willensrichtung zu einer sittlichen, sondern von einer unrichtigen zur richtigen, vom Irrthum zur Wahrheit, von einer falschen Meinung zu einer wohlbegründeten Ueberzeugung. Der Inhalt dieser Ueberzeugung aber dieser: Gott macht den Sünder gerecht durch seine Gnade, ohne eigenes Verdienst, vermöge der Versöhnung der Menschheit mit sich selbst, die er im Tode Christi vollzogen hat, und verleiht dem Gerechtgewordenen dann alle Heilsgüter, die er dem Gerechten überhaupt verheißen hat. Sollte nun der Begriff der Gnade in seiner ganzen Strenge festgehalten werden, so durfte der Mensch zur Erlangung dieses Heils gar nichts beitragen, nur anzunehmen hatte er es, nur sich hinzugeben an die wahre Ordnung Gottes, wenn er ein wahres Glied derselben werden wollte. Und der Akt dieser Hingabe, welcher war es anders als die entschiedene Annahme jener Ueberzeugung, die mit lebendigem Vertrauen auf die Genugsamkeit der göttlichen Abhülfe nothwendig eng verbunden war, kurz das πιστεύειν oder die πίστις? Das war es was der Herr gefordert hatte und jetzt seine Boten forderten, das was ihn selbst emporgerichtet hatte in den Tagen der Verzweiflung an sich selbst und des angstvollen Suchens nach dem rechten Wege, das was ohne ein ἔργον, ein Verdienst zu seyn — es war ja nur das Ergreifen des Rettungsankers in höchster Noth —, doch in die innigste Gemeinschaft einführte mit Gott selbst und seinem Sohne. Darum erschien ihm die πίστις als Hauptsache im (subjektiven) Christenthum, als Bedingung der Rechtfertigung, als Einigungsmittel des Menschen mit Christo und mit Gott, als Quell der Heiligung, als Mittel der Theilnahme an den höchsten Gütern, und selbst das Ganze des christlichen Lebens, das ja immer auf sie gegründet war, konnte er mit dem Namen der πίστις bezeichnen. Doch

es wird Zeit, uns der bestimmten Begriffsentwickelung zuzuwenden. Das Verbum πιστεύειν *) erscheint bei unserm Ap. zuerst in seiner gewöhnlichen Bedeutung: glauben d. h. etwas von außen her vernommenes als wahr annehmen, s. 1 Kor. XI, 18. XIII, 7. 2 Thess. II, 11. 12., Jesu Tod und Auferstehung 1 Thess. IV, 14.; daraus geht als gewiß hervor, daß diese Bed. ihm nicht fremd war, als wahrscheinlich, daß auch in solchen Stellen, wo vom christlichen Glauben die Rede ist, sie nicht ganz verschwunden sey; von der letzten Stelle nur durch das Merkmal des geglaubten Objekts, daß Gott Jesum auferweckt habe, verschieden ist die Stelle Röm. X, 9., was darum wichtig ist, weil der Ausspruch sich in einem Abschnitte befindet, welcher die christliche πίστις charakterisiren soll. Die σωτηρία wird davon abhängig gemacht, daß man in seinem Innersten (dies ist καρδία), also fest und wahrhaft glaube, daß Gott Jesum von den Todten erweckt habe. Hier ist, um den wahren Sinn zu erfassen, erstlich auf den Nachdruck zu achten der auf dem Subjekte liegt, sodann aber die Auferweckung Jesu nicht als bloßes historisches Faktum, sondern in der Bedeutung zu betrachten, welche dies Faktum für den Ap. hat, als Beglaubigung der Würde Jesu als Sohn Gottes (I, 4.) als integrirender Theil seines Erlösungswerks (1 Thess. IV, 14. Röm. XIV, 9.), als Bedingung unsrer δικαίωσις (IV, 25.) und Unterpfand aller unsrer Hoffnungen. Nach dieser Stelle wäre demnach der christliche Glaube eine wahre und innige Ueberzeugung davon, daß Gott das Werk unserer Erlösung durch Christi (Tod und) Auferstehung wirklich vollendet habe, oder daß Christi Werk eine göttliche Veranstaltung zu unsrer Erlösung sey (2 Kor. V, 18. 19.). Und daß in πιστεύειν das Merkmal der Festigkeit oder Zuversicht enthalten sey, durch dessen Hinzutreten das Glauben zum Ueberzeugtseyn erhoben wird, lehren die Stellen Röm. VI, 8. XIV, 2. (an der letztern Stelle mit Inf. πιστεύειν ποιεῖν τι, überzeugt seyn daß man Etwas thun dürfe). Weiter hat das Verbum auch bei P. die in der Apg. so häufige Bedeutung der Annahme der christlichen πίστις oder des Christenthums, gläubig werden (wie βασιλεύειν König werden, s. zu 1 Kor. IV, 8.); vergl. XIII, 11. 1 Kor. III 5. (XV, 2. 11.) Eph. I, 13.; am gewöhnlichsten aber die des wirklichen Besitzes dieser πίστις, s. III, 22. IV, 11. X, 4. 10. 1 Kor. I, 21. Gal. III, 22., wo überall die δικαιοσύνη oder die σωτηρία mit dem πιστ. in Verbindung gebracht wird. Keine dieser Stellen aber nützt zur Be-

*) Das Verbum war zuerst zu behandeln, weil in der geschichtlichen Entwickelung selbst der Verbalbegriff früher in Anwendung kam als der abstraktere des Substantivs.

stimmung des Begriffs, wohl aber die nur einmal vorkommenden Bemerkungen, daß dies πιστεύειν ein Werk Gottes sey (Ephes. I, 19. vergl. 1 Kor. XII, 3.), und daß in den Glaubenden die Kraft Gottes wirksam sey. Denn hieraus erfahren wir, daß die paulinische πίστις einmal kein bloßes Verstandeswerk, ein bloßes Dafürhalten, das der Mensch selbst bewirken kann, sondern in seinen Augen etwas schweres, erhabenes, eine Gemüthsstellung sei, die nur Gottes Geist wirken könne, sodann aber auch Etwas was mit dem sittlichen Fortschreiten des Menschen in enger Beziehung stehe. Nun finden sich noch die Construktionen: πιστεύειν τινί, und zwar τῷ θεῷ, aus der LXX. Röm. IV, 3. Gal. III, 6., von P. selbst Röm. IV, 17. (wo sie zum Grunde liegt) Tit. III, 8. 2 Tim. I, 12. wo wohl an Gott zu denken ist, die uns wenigstens das lehren können, daß P. die πίστιν als auf Gott gerichtet, als einen Glauben an und Vertrauen auf göttliche Versicherungen, gedacht haben könne; π. ἐπὶ τινα IV, 5. 24. beide Male Gott im Akkus., als ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ, und als ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν, wohl nur: sein Vertrauen auf Jemand setzen, und die Stellen uns belehrend daß die π. wirklich auf Gott gerichtet sey, und darin bestehe, daß man von der Göttlichkeit der Veranstaltung zur Erlösung überzeugt sey und die δικαιοσύνην sammt allem Heile mit festem Vertrauen erwarte; ἐπί τινι, und zwar Christus, IX, 33. 1 Tim. I, 16., von π. ἐπί τινα wohl nicht verschieden, das Vertrauen also auch auf Christum gerichtet; endlich π. εἴς τινα X, 14. Gal. II, 16. Phil. I, 29., was ebenfalls nur die Vorstellung eines auf Jemand (Christus) hingerichteten Vertrauens enthalten zu können scheint. So hat uns das Verbum — keine Hauptstelle ist übergangen worden — die Vorstellung gegeben, die πίστις müsse eine (durch Gott gewirkte) feste Ueberzeugung, von der Göttlichkeit und Genugsamkeit der durch Christum ausgeführten Veranstaltung zur Erlösung, und das hierauf gegründete Vertrauen auf Gott und Christum seyn, daß die gehofften Heilsgüter uns nicht verloren gehen sollen. Mit dieser Vorstellung wenden wir uns zum Substantiv. Hier schließen wir zuerst diejenigen Stellen, wo πίστις nach gewöhnlichem Gebrauche eine sittliche Eigenschaft, Treue oder Wahrhaftigkeit, bezeichnet (III, 3. Gal. V, 22. 1 Tim. II, 7. VI, 11. 2 Tim. III, 10.), als in den Kreis dieser Untersuchung nicht gehörig aus, nicht minder eine Anzahl anderer, weil sie entweder nichts charakteristisches enthalten oder verschiedene Deutung zulassen (III, 27. 30. IX, 32. X, 8. XI, 20. XII, 6. 1 Kor. XVI, 13. 2 Kor. VIII, 7. Gal. I, 23. III, 23. 24. 25. VI, 10. Eph. IV, 5. 13. VI, 16. Phil. I, 25. II, 17. Kol. I, 23. II, 7. 1 Thess. I, 3. 2 Th. I, 4. 1 Tim. I, 2. 4. 19. IV, 1. 6. V, 8. VI, 12. 21.

2 Tim. I, 5. 13. II, 18. III, 8. Tit. I, 4. 13. Philem. 6.); ferner diejenigen wo π. zwar als das Mittel der Erlangung der δικαιοσύνη bezeichnet wird, aber ohne irgend ein beigefügtes Wort oder charakteristisches Merkmal (III, 28. 30. V, 1 f. IX, 30. X, 6. Gal. III, 8. 24. V, 5. Phil. III, 9.); hierauf, gestützt auf das was die Betrachtung des Verbi gezeigt hat, und was wir im Substantiv wiederzufinden hoffen dürfen, daß nehmlich die π. in ihrem Wesen zwei Hauptbestandtheile habe, die Ueberzeugung, deren Objekt die schon geschehene Erlösung durch Christum, und das Vertrauen, welches um jener willen auch die Darreichung des vollen Heils mit Zuversicht erwartet, mache ich darauf aufmerksam, wie eben diese Merkmale sich in der That vorfinden, das eine, wiefern die πίστις bezeichnet wird als π. τοῦ εὐαγγελίου (Phil. I, 27.), hervorgehend aus der ἀκοή (X, 17. Gal. III, 2. 5.). Denn das Evang. ist die Kunde von der geschehenen Erlösung, aus dem Vernehmen derselben aber kann nur das hervorgehn — zunächst und unmittelbar —, daß der Hörende sie glaube, sich von ihrer Wahrheit überzeuge (Ueberzeugung, in anderer Beziehung, nehmlich vom Erlaubtseyn einer Handlung, ist π. wirklich XIV, 23.); nicht minder wird die πίστις, welche durch die Gewißheit der wirklichen Auferstehung bedingt ist, wenn nicht durchaus, doch vornehmlich eine Ueberzeugung von der wirklichen Vollendung des Erlösungswerkes seyn (1 Kor. XV, 14. 17.). Das Merkmal des Vertrauens aber tritt vornehmlich IV, 5. hervor, liegt aber auch in der Vergleichung der christlichen π. mit der des Abraham; denn Abraham glaubte zwar dem Worte Gottes, aber weil dies Wort Verheißung von etwas zukünftigem war, so war sein Glaube offenbar Vertrauen auf die Gewißheit künftiger Erfüllung, vgl. IV, 18—22. Ist also unsre π. der des Abr. wesentlich gleich, so muß auch sie ein Vertrauen seyn, wie auch der gerade in diesem Kap. vorkommende Gebrauch des Verbi mit ἐπὶ und Akk. beweist. Auch in dem Gegensatze von π. und εἶδος (2 Kor. V, 7.) kann nur dieses liegen. Beide Merkmale vereint finden sich 1 Kor. II, 5., und an andern Stellen. Wir zweifeln daher nicht, daß wir das Wesen der π. in diesem engeren Sinne erfaßt haben, wenn wir sie fassen als Ueberzeugung von der Erlösung durch Christum, und festes Vertrauen auf die Darreichung der durch ihn erworbenen Heilsgüter. Dies Vertrauen ist auf Gott gerichtet, als den höchsten Urheber der ganzen Anstalt (1 Thess. I, 8. π. πρὸς τὸν θεόν), aber zunächst ruht es auf Christus und dem was er gethan; sie heißt daher einmal π. εἰς χριστόν (Kol. II, 5.), öfter πίστις χριστοῦ (III, 22. 26. Gal. II, 16. 20. Eph. III, 12.), wo wir den Genit. von der Form der Constr. des Verbi mit dem Dativ herzuleiten haben;

hier kann sowohl das Merkmal des Glaubens darin liegen wie 2 Thess. II, 13., als das des Vertrauens wie Kol. II, 12., also eben so gut alle beide zugleich. Endlich auch π. ἐν χριστῷ (Gal. III, 26. Eph. I, 15. Kol. I, 4. 1 Tim. III, 13. 2. Tim. III, 15.), daß aber hier das Vertrauen Hauptmerkmal sey, scheint Theils daraus hervorzugehn, daß wir auch πιστεύειν ἔν τινι durch: sein Vertrauen auf Jemand setzen, erklären würden, Theils aus III, 25., wo π. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nur das auf sein αἷμα gesetzte Vertrauen anzeigen kann. — Von dieser πίστις nun werden die schönsten und herrlichsten Wirkungen abgeleitet. Sie ist es, wie bekannt, die zur δικαιοσύνη führt, und wiefern in dieser die Anwartschaft auf alle und jede Heilsgüter liegt, ist hierin allein schon Grund genug enthalten, sie als den Heilsquell für den Menschen zu erklären; doch finden sich auch noch einige bestimmtere Erklärungen. Sie ist es, welche dem Menschen die σωτηρία (Eph. II, 8.), sie die ihn in den Besitz des πνεῦμα bringt (Gal. III, 14.), sie die zu Abrahams Kindern macht (Gal. III, 7.), woraus die Anwartschaft auf den ihm verheißenen Segen (Gal. III, 9.), auf den Gewinn der ἐπαγγελία fließt (Gal. III, 22.). Da fragen wir billig, wie doch P. so große Dinge von ihr erwarten kann? Er erklärt sich nirgends darüber; doch haben wir Folgendes zu bedenken: Erstlich, die paul. πίστις ruht auf sittlichem Grunde. Sie hat den Zweck, die δικ. θεοῦ zu erlangen, setzt also ein Begehren nach Gottgefälligkeit voraus, sie geht aus der Ueberzeugung hervor ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου (Gal. II, 16.), ist also eine Wirkung der Demuth, sie ist ein Vertrauen ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (Röm. IV, 6.), findet also nur Statt wo das Herz sich als Solchen anerkennt; wo sie also eintritt, da ist eine sittliche Richtung und Stimmung des Gemüths vorhergegangen, der Sünder will der Sünde entledigt seyn. Daher ist sie auch nicht Jedermanns Ding (2 Thess. III, 2.), vielmehr ein Werk Gottes in dem Menschen (s. oben). Zweitens, sie ist ein geistiges Einswerden mit Christo; durch die π. identificirt sich der Mensch mit ihm, stirbt mit ihm der Sünde ab, und steht mit ihm zu neuem Leben wieder auf, zieht Christum und mit ihm einen neuen Menschen an (vgl. VI, 2—11. VII, 5 f. Gal. II, 19 f. III, 27. al.); durch den Glauben macht Christus Wohnung in ihm (Eph. III, 17.). Seine πίστις ist daher nichts geringeres als ein Ergreifen des idealen Lebens in der tiefsten Tiefe und mit der ganzen Kraft eines zur Liebe des Guten erwachten Gemüthes, ein solches kann aber keine andre Wirkung haben als die er der π. beilegt. Daher ist aber auch drittens die πίστις einzig wahre Mutter eines sittlichen Lebens. Zwar von der Erlangung der δικαιοσύνη schließt er be-

kanntlich alle ἔργα aus, weil er überzeugt ist, daß diese durchaus ein Werk der Gnade seyn müsse, die Gnade aber aufgehoben würde durch den Zutritt menschlichen Verdienstes (IV, 14. 16. Eph. II, 8 f.); aber er denkt nicht nur den Akt des πιστεύειν selbst als eine ὑπακοήν (I, 5. XVI, 26.), sondern er erkennt auch ein ἔργον τῆς πίστεως (1 Thess. I, 3. 2 Thess. I, 11.), denkt dieselbe in Verbindung mit gutem Gewissen (1 Tim. I, 19. III, 9.), und mit der ἀγάπη (Eph. VI, 23. 1 Thess. I, 3. III, 6. V, 8. 2 Th. I, 3. 1 Tim. I, 14. II, 15. 2 Tim. I, 13. Philem. 5.), und durch dieselbe thätig (Gal. V, 6. 1 Tim. I, 5.), und sagt daher mit vollem Rechte von ihr: νόμον ἱστῶμεν διὰ τῆς πίστεως (III, 31.). Daher dürfen wir uns auch nicht wundern daß er, obwohl er das Ganze des Christenthums oder christlichen Wesens oft in die zwei Stücke, die π. und die ἀγάπη (s. oben), anderwärts in π. ἀγ. und ἐλπὶς setzt (1 Kor. XIII, 13. 1 Thess. I, 3.), er doch an andern Stellen dasselbe mit dem bloßen Namen der πίστις belegt (I, 12. 2 Kor. I, 24. X, 15. XIII, 5. 1 Thess. III, 2. 5. 7. 10. al.); denn in ihr ruht doch dasselbe als in seiner Wurzel. Sie ist die Ueberzeugung des heilsbegierigen Sünders von der ihm zu Theil gewordenen Erlösung, das Vertrauen des Begnadigten auf die Darreichung des vollen Heils, die Quelle eines neuen Gott gefälligen Lebens. — Nun zur Erklärung unsers Verses selbst. Wenn es hier von der δικαιοσ. heißt: ἀποκαλύπτεται, sie wird offenbart, so liegt darin der Gedanke, die δικ. oder der Weg zu ihrer Erlangung sey bis dahin verborgen gewesen (wie ja auch weder Heiden noch Juden Etwas von diesem Wege geahnt), die Menschheit habe von der δ. welche Gott giebt, nichts gewußt; im Ev. aber und durchs Ev. sey den Menschen die Kunde davon und der Weg dazu mitgetheilt und eröffnet worden. Die auf Jes. LVI, 1. gestützte Meinung von Beza, Chr. Schmidt, Tholuck, Reiche, de Wette, daß das Verbum außer der Kundmachung auch die Ertheilung der neuen Gerechtigkeit bezeichne, ist, wie Fritzsche gezeigt hat, weder in der angeführten Stelle (קְרוֹבָה יְשׁוּעָתִי לָבוֹא וְצִדְקָתִי לְהִגָּלוֹת, es ist nahe daran daß meine Errettung komme, und meine Gerechtigkeit offenbar werde) noch im Zusammenhange der unsrigen begründet; denn das Evang. ertheilt ja nicht diese Gerechtigkeit, sondern zeigt sie der Menschheit als ein bisher ungekanntes Gut, und weist sie an sich durch den Glauben in dessen Besitz zu setzen. Die Worte ἐκ πίστεως scheinen zwar vermöge ihrer Stellung nur mit ἀποκαλύπτεται verbunden werden zu können, aber auf der andern Seite ist auch gewiß, daß die δικ. nicht durch die πίστις offenbart, sondern im Ev. offenbart wird daß sie aus der π. herkommt, und so kann man, um Stellung und paul. Lehre zu vereinigen, nur

das als richtig annehmen, was auch von Reiche und Fritzsche anerkannt worden ist, P. habe im Streben nach Kürze ein Particip, οὖσα, γινομένη oder dgl. weggelassen; δικ. θεοῦ ἀποκαλ. ἐκ πίστ. γινομένη aber bedeutet: es wird offenbart daß die Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben kommt, und dies ists eben was hier P. sagen mußte. Wenn nun unleugbar ist, daß er durch die Worte ἐκ πίστ. den Weg anzeigen wolle, auf welchem die δικ. gewonnen wird, so ist offenbar daß erstlich alle diejenigen Erklärungen von ἐκ πίστεως als ungehörig abgewiesen werden müssen, welche die πίστις das erste Mal von einem fremden Glauben (dem der Propheten oder Apostel oder Anderer) verstehen wollen, welcher in den der Hörer übergehe (bei den KVV.), nicht minder aber auch die sehr verbreitete, welche in den (eng verbundenen) Worten ἐκ π. εἰς π. ein Fortschreiten von unvollkommnerem zu vollkommnerem Glauben angedeutet glaubt (Melancth., Calvin, Beza, Calov, Cler. Wolf, Böhme, Tholuck, Benecke, Paulus, Schrader), denn auch davon kann hier nicht die Rede seyn. Von einer andern, welche darin eine bloße Anzeige findet, daß nur allein die π. die δικ. wirke (Turretin, Bengel, Chr. Schmidt, Koppe), sagt Fritzsche mit vollem Recht: **hunc sensum e verbis nulla machina exsculpas.** Die einfachste und natürlichste scheint mir noch immer die, daß man die πίστις, welche das erste Mal den Quell der δικ. bezeichnete, das zweite Mal als den Ort denke wo dieselbe hinfließe, d. h. als die Empfängerin der δικ. betrachte (Reiche), was nun aber immer dahin führen wird, daß hier πίστις ebenso die πιστεύοντας bezeichnet, wie 1 Kor. XIII, 4—7. die ἀγάπη und 2 Kor. VIII, 12. die προθυμία den welcher sie besitzt. So S. Schmidt, Mor., Rosenm., Geißler, Olshausen, Zimmermann, de Wette u. A. Paulus sagt dann: im Evang. wird die Gottesgerechtigkeit offenbart als hervorgehend aus dem Glauben und hingelangend zum Glauben, gewirkt durch den Glauben und dem Glauben mitgetheilt. Die Heumann'sche (von Cramer und Flatt angenommene) Erklärung, nach welcher εἰς die finale Bedeutung habe, die es bekanntlich sehr oft hat, und der Sinn sey: damit man glauben soll, wird von Fritzsche durch Hinweisung auf 2 Kor. II, 16. und Röm. VI, 19. und die Eigenthümlichkeit unsers Ap. allenthalben auf den Zweck des Gesagten hinzuweisen, gerechtfertigt, und liegt wohl auch in Glöcklers und Köllners Bemerkung, daß die Erlangung der δικ. durch die π. immer wieder zur πίστις hinführe; aber Theils ist mir diese Andeutung für diesen Zweck zu kurz, Theils kann auch Fr. nicht leugnen, daß sie nur ganz beiläufig erscheine, indem das folgende Citat es nur mit dem Empfange

der δικ. durch den Glauben zu thun hat, und daß die voranstehende das Verdienst der Einfachheit habe. Das Einfachste aber muß wohl immer für das Beste gelten.

So fern nun, unbefangen betrachtet, dem Judenthume die Lehre von der δικαιοσύνη aus dem Glauben lag — sein ganzes Wesen war ja Gesetzlichkeit —, so sehr lag es doch in der Bildungsart des Ap. und dem auktoritätsbedürftigen Geiste der Zeit und Nation, daß er darauf bedacht seyn mußte eine so ganz neue, fast noch unerhörte Lehre nicht unbegründet zu lassen durch Aussprüche der heiligen Schrift alten Bundes, als der einzigen Auktorität auf die er bauen konnte. Fand sich nun auch von dem Glauben nichts darin, welchen er predigte, so wurde doch wenigstens Vertrauen auf Gott überall sehr empfohlen und gepriesen, ja eine Stelle fand sich, die wenigstens den Worten nach ziemlich das besagte, was Paulus brauchte, und dies war bei dem damaligen Stande der Schriftforschung ihm genug, um sich auf dieselbe zu berufen. Es ist die hier citirte Habak. II, 4.; im Hebr. וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה aber der Gerechte wird durch seinen Glauben, oder sein Vertrauen, leben, erhalten werden, im Gegensatz gegen den Ungläubigen der dem verkündigten Gesichte nicht traut, und Unheil davon ärntet. Das Pronomen hat P. weggelassen, die LXX mit der er im Uebrigen harmonirt, hat ἐκ π. μου. Daß die Worte einen ganz andern Sinn haben, auf einen andern Glauben sich beziehen als den christlichen, ist offenbar; ob sie aber P. bloß als einen ähnlichen und gewissermaßen passenden Gedanken, oder wirklich als Ausdruck der nehmlichen Wahrheit die er selbst lehrt, angesehen habe, wird sich schwer entscheiden lassen, und die Meinungen darüber sind getheilt; doch ist die letztere Annahme bei weitem wahrscheinlicher. Was die Verbindung der Wörter anlangt, so sind viele ältere und alle neuen Ausleger darüber einig, daß ἐκ πίστεως mit ὁ δίκαιος verbunden, und ζήσεται allein als Prädicat genommen werden müsse, was zwar weder im Hebr. *) noch in der LXX. möglich, auch für den Sinn des Ap. nicht durchaus nothwendig, doch wahrscheinlich das Rechte ist.

Mit V. 18. beginnt die Erörterung des Hauptsatzes von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, deren Gang, hier vorläufig im Allgemeinen verzeichnet, dieser ist, daß er zuerst von den Heiden, darnach von den Juden zeigt, wie sie keine eigene δικαιοσύνη haben, im Gegentheil beide so sehr in Sünden versunken sind, daß sie der göttlichen vergebenden Gnade in höchstem Grade be-

*) Dies leugnet Köllner, weil die meisten hebr. Handschriften durch die Accente diese Verbindung ausdrücken, allein de Wette u. A. haben ihm, wie ich glaube mit vollem Rechte, widersprochen.

dürfen, deren wirkliche Verleihung durch den Tod Christi er sodann verhandelt. Bei ὀργὴ θεοῦ wird uns die alterthümliche Vorstellung des Zornes Gottes wenig Beschwerde machen, selbst die nicht, welche ihn in heiligem Unwillen corrigiren ließe, indem wir bedenken werden, erstlich daß zwischen beiden die Grenze zu treffen ziemlich schwer seyn möchte, und sodann daß beide anthropopathisch sind, aber auch alle Vorstellungen von dem was in Gott ist anthropopathisch bleiben müssen, sobald die Gottes-Vorstellung selbst persönlich, d. h. immer menschenähnlich ist. Ἀποκαλύπτειν, das Verdeckte aufdecken, enthüllen, und sein Passiv, bezeichnet in den paul. Schriften zweierlei, Kundmachung verborgener Dinge oder Wahrheiten, und zwar im Innern des Gemüthes — akt., und Gott der Enthüllende, 1 Kor. II, 10. (durch das πνεῦμα) Gal. I, 16. Phil. III, 15., pass. im vor. V. 1 Kor. XIV, 30. Eph. III, 5. —, und (bloß passiv) das Hervortreten von Etwas noch nicht Dageweseten in die Reihe der Erscheinungen, VIII, 18, Gal. III, 23. 2 Thess. II, 3. 6. 7. Beides liegt auch im Substantiv ἀποκάλυψις, die Enthüllung des Verborgenen, welche Gott wirkt durch das πνεῦμα 1 Kor. XIV, 6. 26. Gal. I, 12. Eph. III, 3. (Gal. II, 2 bezieht sie sich auf einen zu fassenden Entschluß) I, 17. (s. z. St.), die thatsächliche Offenbarung, das Eintreten in die Erscheinung II, 5. VIII, 19. 1 Kor. I, 7. Dies der Gebrauch; von was für einer Enthüllung hier gesprochen werde, wird sich nachher zeigen. πᾶσα ἀσ. ist alle mögliche, alle und jede, wie unzählig oft bei P., und weder etwas tieferes darin zu suchen, wie Chrys., Theoph. gethan, noch die von Calvin u. A. beliebte Umstellung: πᾶσα ἀσ. ἀνθρ. für ἀσ. πάντων ἀνθρ. anzuerkennen. Zwischen ἀσέβεια und ἀδικία ist eigentlich der Unterschied, daß jene sich auf Gott, diese auf Menschen bezieht, ein Unterschied der auch von vielen Auslegern (schon von Orig., neustens von Köllner, Reiche, Fritzsche) mit verschiedenen Modificationen festgehalten worden ist, und aus dem Folgenden insofern nachgewiesen werden kann, als P. zuerst die Versündigung der Menschen an Gott, und dann die daraus hervorgegangene allgemeine Unsittlichkeit beschreibt. Daß er indeß denselben wenigstens nicht so scharf gefaßt habe, scheint daraus hervorzugehn, daß er IV, 5. wo gerade der Begriff ἄδικος des Gegensatzes wegen erfordert wurde, den des ἀσεβὴς dafür gesetzt, also offenbar jenem synonym gedacht hat. Die Menschen, von denen er redet, sind hier nicht genauer bestimmt, und könnten an sich Juden sowohl als Heiden seyn; aber das Folgende zeigt klar genug, daß er nur die Letztern meint *). ἀλήθεια,

*) Unter den neusten Ausll. ist nur Benecke entschieden anderer Meinung.

wie das hebr. אמת sehr schwankenden Begriffes, bald subjektiv, Wahrhaftigkeit (III, 7. XV, 8.), Billigkeit und Gerechtigkeit, welche auf Wahrheit ruht (II, 2.), überhaupt Gutes, oder Tugend (1 Kor. XIII, 6. V, 8. Eph. V, 9.), bezeichnend; bald objektiv, Wahrheit, vornehmlich die sittliche, sie erscheine in der Tiefe des Bewußtseyns, oder von außen her als göttliche Offenbarung (b. Paulus Röm. II, 8. 2 Thess. II, 12.). In beiden Bedeutungen, wie die angeführten Stellen zeigen, wird gern ἀδικία entgegengesetzt. Die letztere muß an unserer Stelle gelten. κατέχειν, festhalten, entweder im Besitz oder zur Verhinderung. κατέχ. τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ kann also entweder heißen: Die Wahrheit haben, festhalten, in, mit, oder bei der Sünde; oder aufhalten, in ihrem Laufe zu hindern suchen durch die Sünde. Zwei wesentlich verschiedene Erklärungen sind demnach möglich; und beide auch versucht worden. Wenig Anhänger hat die erste, Erasmus, der diesen Sinn findet: die Wahrheit zwar erkannt haben, aber nicht zur Sittlichkeit anwenden, sondern in Unsittlichkeit verharren; Cramer: in oder bei ihrer Lasterhaftigkeit die Wahrheit haben oder besitzen können, womit Baur in Flatts Mag. St. 6. S. 154. einstimmen soll, Dähne (Lehrbegr. S. 22.): welche die von ihnen jedesmal erkannte Wahrheit unter Ungerechtigkeit festhalten, nach dem was folgt, übereinstimmend mit Erasm. Von den übrigen, welche die Bedeutung festhalten behaupten, nehmen die Meisten das κατέχειν von einer Hinderung der erkannten Wahrheit bei sich selbst, daß sie nicht Wurzel schlagen und Früchte der Sittlichkeit bringen kann, und die ἀδικία als das Mittel, oder genauer die in ihnen verborgene Ursache, welche sie zu solchem Aufhalten treibt, nur Beza, Raphel. Annot. ex Xen. Rosenm., Reiche übersetzen ἐν ἀδ. als Adverb. injuste. Die Erasmische Erkl. unterscheidet sich im Sinne ihrer Vertheidiger wenig von der andern, wiefern nach beiden die Menschheit zwar im Besitze der Wahrheit ist, aber vermöge der in ihr wohnenden Unsittlichkeit dieselbe nicht emporkommen und in sich wirksam werden läßt; aber jene hat den Fehler, daß κατέχειν ein selbstthätiges Festhalten, Behaupten des Besitzes Trotz der ἀδικία bedeuten müßte (gegen den Willen der Erklärer, aber sprachlich nothwendig), dies aber eher ein Verdienst als eine Schuld der so handelnden seyn würde — ἐχόντων würde sich, wie auch Fritzsche sagt, eher so erklären lassen —, wogegen die gewöhnliche Erklärung denselben Sinn auf sehr natürliche Weise giebt. ἀδίκως würde die Art und Weise des Aufhaltens bezeichnen, und ganz überflüssig seyn, da es δικαίως gar nicht geschehen kann. Was für eine ἀλήθ. hier gemeint sey, nehmlich die, welche der Mensch auch ohne besondere Offenbarung haben kann, deren Grundzüge in jedem Gemüthe

dürfen, deren wirkliche Verleihung durch den Tod Christi er sodann verhandelt. Bei ὀργὴ θεοῦ wird uns die alterthümliche Vorstellung des Zornes Gottes wenig Beschwerde machen, selbst die nicht, welche ihn in heiligem Unwillen corrigiren ließe, indem wir bedenken werden, erstlich daß zwischen beiden die Grenze zu treffen ziemlich schwer seyn möchte, und sodann daß beide anthropopathisch sind, aber auch alle Vorstellungen von dem was in Gott ist anthropopathisch bleiben müssen, sobald die Gottes-Vorstellung selbst persönlich, d. h. immer menschenähnlich ist. Ἀποκαλύπτειν, das Verdeckte aufdecken, enthüllen, und sein Passiv, bezeichnet in den paul. Schriften zweierlei, Kundmachung verborgener Dinge oder Wahrheiten, und zwar im Innern des Gemüthes — akt., und Gott der Enthüllende, 1 Kor. II, 10. (durch das πνεῦμα) Gal. I, 16. Phil. III, 15., pass. im vor. V. 1 Kor. XIV, 30. Eph. III, 5. —, und (bloß passiv) das Hervortreten von Etwas noch nicht Dagewesenen in die Reihe der Erscheinungen, VIII, 18, Gal. III, 23. 2 Thess. II, 3. 6. 7. Beides liegt auch im Substantiv ἀποκάλυψις, die Enthüllung des Verborgenen, welche Gott wirkt durch das πνεῦμα 1 Kor. XIV, 6. 26. Gal. I, 12. Eph. III, 3. (Gal. II, 2 bezieht sie sich auf einen zu fassenden Entschluß) I, 17. (s. z. St.), die thatsächliche Offenbarung, das Eintreten in die Erscheinung II, 5. VIII, 19. 1 Kor. I, 7. Dies der Gebrauch; von was für einer Enthüllung hier gesprochen werde, wird sich nachher zeigen. πᾶσα ἀσ. ist alle mögliche, alle und jede, wie unzählig oft bei P., und weder etwas tieferes darin zu suchen, wie Chrys., Theoph. gethan, noch die von Calvin u. A. beliebte Umstellung: πᾶσα ἀσ. ἀνθρ. für ἀσ. πάντων ἀνθρ. anzuerkennen. Zwischen ἀσέβεια und ἀδικία ist eigentlich der Unterschied, daß jene sich auf Gott, diese auf Menschen bezieht, ein Unterschied der auch von vielen Auslegern (schon von Orig., neustens von Köllner, Reiche, Fritzsche) mit verschiedenen Modificationen festgehalten worden ist, und aus dem Folgenden insofern nachgewiesen werden kann, als P. zuerst die Versündigung der Menschen an Gott, und dann die daraus hervorgegangene allgemeine Unsittlichkeit beschreibt. Daß er indeß denselben wenigstens nicht so scharf gefaßt habe, scheint daraus hervorzugehn, daß er IV, 5. wo gerade der Begriff ἄδικος des Gegensatzes wegen erfordert wurde, den des ἀσεβὴς dafür gesetzt, also offenbar jenem synonym gedacht hat. Die Menschen, von denen er redet, sind hier nicht genauer bestimmt, und könnten an sich Juden sowohl als Heiden seyn; aber das Folgende zeigt klar genug, daß er nur die Letztern meint *). ἀλήθεια,

*) Unter den neusten Ausll. ist nur Benecke entschieden anderer Meinung.

wie das hebr. אמת sehr schwankenden Begriffes, bald subjektiv, Wahrhaftigkeit (III, 7. XV, 8.), Billigkeit und Gerechtigkeit, welche auf Wahrheit ruht (II, 2.), überhaupt Gutes, oder Tugend (1 Kor. XIII, 6. V, 8. Eph. V, 9.), bezeichnend; bald objektiv, Wahrheit, vornehmlich die sittliche, sie erscheine in der Tiefe des Bewußtseyns, oder von außen her als göttliche Offenbarung (b. Paulus Röm. II, 8. 2 Thess. II, 12.). In beiden Bedeutungen, wie die angeführten Stellen zeigen, wird gern ἀδικία entgegengesetzt. Die letztere muß an unserer Stelle gelten. κατέχειν, festhalten, entweder im Besitz oder zur Verhinderung. κατέχ. τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ kann also entweder heißen: Die Wahrheit haben, festhalten, in, mit, oder bei der Sünde; oder aufhalten, in ihrem Laufe zu hindern suchen durch die Sünde. Zwei wesentlich verschiedene Erklärungen sind demnach möglich; und beide auch versucht worden. Wenig Anhänger hat die erste, Erasmus, der diesen Sinn findet: die Wahrheit zwar erkannt haben, aber nicht zur Sittlichkeit anwenden, sondern in Unsittlichkeit verharren; Cramer: in oder bei ihrer Lasterhaftigkeit die Wahrheit haben oder besitzen können, womit Baur in Flatts Mag. St. 6. S. 154. einstimmen soll, Dähne (Lehrbegr. S. 22.): welche die von ihnen jedesmal erkannte Wahrheit unter Ungerechtigkeit festhalten, nach dem was folgt, übereinstimmend mit Erasm. Von den übrigen, welche die Bedeutung festhalten behaupten, nehmen die Meisten das κατέχειν von einer Hinderung der erkannten Wahrheit bei sich selbst, daß sie nicht Wurzel schlagen und Früchte der Sittlichkeit bringen kann, und die ἀδικία als das Mittel, oder genauer die in ihnen verborgene Ursache, welche sie zu solchem Aufhalten treibt, nur Beza, Raphel. Annot. ex Xen. Rosenm., Reiche übersetzen ἐν ἀδ. als Adverb. injuste. Die Erasmische Erkl. unterscheidet sich im Sinne ihrer Vertheidiger wenig von der andern, wiefern nach beiden die Menschheit zwar im Besitze der Wahrheit ist, aber vermöge der in ihr wohnenden Unsittlichkeit dieselbe nicht emporkommen und in sich wirksam werden läßt; aber jene hat den Fehler, daß κατέχειν ein selbstthätiges Festhalten, Behaupten des Besitzes Trotz der ἀδικία bedeuten müßte (gegen den Willen der Erklärer, aber sprachlich nothwendig), dies aber eher ein Verdienst als eine Schuld der so handelnden seyn würde — ἐχόντων würde sich, wie auch Fritzsche sagt, eher so erklären lassen —, wogegen die gewöhnliche Erklärung denselben Sinn auf sehr natürliche Weise giebt. ἀδίκως würde die Art und Weise des Aufhaltens bezeichnen, und ganz überflüssig seyn, da es δικαίως gar nicht geschehen kann. Was für eine ἀλήθ. hier gemeint sey, nehmlich die, welche der Mensch auch ohne besondere Offenbarung haben kann, deren Grundzüge in jedem Gemüthe

liegen, und sich herrlich entwickeln, wenn sittliche Gesinnung hinzutritt, fruchtlos bleiben im entgegengesetzten Falle, ja der Unwahrheit weichen müssen, das lag so nahe, daß es wirklich fast von allen Ausll. gefunden worden ist; daher es beinahe auffallen muß, wie in neuer Zeit Ammon an die evangelische Wahrheit und die Verhinderung ihrer Verbreitung durch Juden und heidnische Obrigkeiten hat denken können. Der Zusammenhang leidet dies auf keine Weise. Andere Abweichungen mögen unerörtert bleiben. Wir kommen zu der Frage, von was für einer ἀποκάλυψις hier P. rede, mit welcher die über die richtige Verbindung von ἀπ' οὐρανοῦ sehr nahe verbunden ist *). Nun kann die Offenbarung entweder eine innere seyn oder eine äußere. Ist sie eine innere, so kann sie nach dem Sprachgebrauche des Apostels nur eine solche seyn, welche Gott selbst unmittelbar (oder durch seinen Geist) in Jemand gewirkt hat; ein Kundwerden im eigenen Bewußtsein (Wolf, Tholuck, Reiche), wird, wie auch Fritzsche zeigt, durch dieses Verbum nie bezeichnet, wozu noch kommt, daß ἀπ' οὐρανοῦ, wie es auch verbunden werde, bei dieser Ansicht alle Bedeutung verliert. An eine Offenbarung im paulin. Sinne zu denken aber verbietet das, daß Juden und Judenchristen — also auch die Apostel — einer solchen Offenbarung nicht bedurften, da sie vom Zürnen Gottes über die Sünden der Heiden längst überzeugt waren, Heiden aber eine solche weder erhalten hatten noch erhalten konnten. Daraus folgt daß wir an eine innere Offenbarung gar nicht denken können. Eine äußere, da eine künftige beim Weltgerichte (Koppe, Semler, Morus, A.) dem Zusammenhange und Zwecke der Stelle ganz entgegen wäre, eine durch göttliche Strafgerichte, Donner, Blitz und Unglücksfälle aller Art, erfolgende durch nichts angedeutet wird, und ebenso wenig hierher gehörte, die Offenbarung durchs A. T. aber (Flatt, A.) keine für die Heiden war, wird nur entweder durch das Evangelium oder durch den allgemeinen Zustand der Heidenwelt geschehend angenommen werden können. Eine Offenbarung durchs Evang. (Benecke, Neander, de Wette, mit vielen Vorgängern) hat gegen sich, erstlich daß P. nicht ἐν αὐτῷ geschrieben hat, sodann daß der ganze Gedankengang des Ap. ihn jetzt des Evangeliums, ja jeder bestimmten Beziehung auf die Zeit des Evan-

*) Da P. selbst sich gar nicht über die Art der ἀποκ. erklärt, so hat Köllner nicht Unrecht mit der Bemerkung, daß genau genommen der Exeget nicht zu antworten brauche; aber nachdem von jeher darüber untersucht worden ist, kann auch dieser sich einer Untersuchung nicht entziehn, die doch immer dazu führen muß, den Sinn des Schreibenden wo möglich zu enthüllen.

geliums vor III, 21. nicht mehr gedenken läßt, endlich daß das Evangelium, wie P. es faßte, mit einer Schilderung des göttlichen Zornes über die Heiden gar nichts zu schaffen hatte. So bleibt nur übrig an die thatsächliche Offenbarung zu denken, welche in der tiefen Versunkenheit der Heidenwelt enthalten war, und von ihm selbst V. 26 ff. als göttliches Strafgericht bezeichnet wird (Köllner, Meyer, Fritzsche, A.). Wahr ist daß das Verbum dann eine weitere Bedeutung erhält als irgend sonst bei Paulus und = φανερά ἐστιν gesetzt ist, wie auch die Anhänger dieser Erkl. zugestehn; aber dieses Argument allein scheint doch dagegen nicht aufkommen zu können, daß alle andere Erkl. zu Viel gegen sich haben, diese aber mit dem Zwecke der Stelle und dem Verfolg des Kap. am meisten übereinstimmt. Ich halte sie daher für die wahrscheinlichste. Nun aber fällt aller Grund hinweg, ἀπ' οὐρανοῦ mit etwas anderem als dem Verbo zu verbinden, was immer die natürlichste Verbindung ist, folglich werden wir auch die nur aus Noth hervorgegangenen Verknüpfungen mit ὀργὴ θεοῦ (Beza, S. Schmidt, Böhme, Benecke, Paulus, Reiche, Meyer), oder θεοῦ allein (Heumann) fahren lassen, die Offenbarung vom Himmel aber nur noch darin suchen, daß alles was Gott thut, vom Himmel aus von ihm gethan wird, seit er nicht mehr, wie im ältern Judenthum, persönlich herabkommt auf die Erde.

V. 19. Διότι hat bei unserm Apostel einen zweifachen Gebrauch, einen relativen (weil, mit vorhergehendem Hauptsatze) 1 Kor. XV, 9. Phil. II, 26. 1 Thess. II, 8. 4 und einen absoluten (denn) III, 20. VIII, 7. Gal. II, 16. 1 Thess. IV, 6.*); einen Vordersatz fängt es niemals an. Daraus folgt daß die von Lachmann in der Ausg. und Köllner befolgte relative Fassung grammatisch unangreifbar sey. Wohl aber, wie ich meine, logisch; denn nicht darum zürnt Gott der Heidenwelt, weil er sich ihr offenbarte, sondern weil sie seine Offenbarung verachtet und unbenutzt gelassen hat. Dagegen die von Glöckler versuchte Construktion, nach welcher hier ein Vordersatz anfange, dem V. 24. als Nachsatz entspreche ist gegen den Gebrauch des Ap., und bringt eine unnöthige Verwickelung in die Gedankenreihe, ist also zu verwerfen und die absolute Bedeutung (διότι = γάρ) anzunehmen. Wir haben folglich hier einen causalen oder explicativen Satz. Was ist nun der Inhalt der folgenden Gedankenreihe? Es wird gezeigt, daß die Heiden zwar Gelegenheit gehabt haben Gott aus seinen Werken zu erkennen, aber

*) Wenn 1 Thess. II, 18. die Lesart διότι (ABD * FG) aufgenommen wird, noch einen dritten, deßhalb. Rationell behandelt hat den gesammten Gebrauch der Partikel Fritzsche zu unserer Stelle.

diese Erkenntniß verschmähend, sich dem Götzendienste zugewendet haben. Nachdem mit V. 23. diese Gedankenreihe völlig beschlossen ist, geht er V. 24. zur Darstellung der Strafe über, welche Gott um dieses Frevels willen über sie verhängt hat. Was also thut P. im Folgenden? Er führt den Beweis daß die Heiden τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεσχήκασιν, woraus denn freilich folgt daß Gott, der aller ἀδικία zürnt, auch gegen sie erzürnt seyn muß, aber nur mittelbar, nicht unmittelbar aus seiner Gedankenreihe. Dies der Grund weßhalb ich meine Ansicht, die nächsten Worte schließen sich unmittelbar nur an die nächstvorhergegangenen an, obwohl sie von Köllner, Meyer, Fritzsche schlechthin verworfen wird (de Wette stimmt ihr bei), noch nicht aufgeben kann. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. γνωστός hat in der classischen Sprache unleugbar die Bedeutung: erkennbar, vergl. Plat. Theät. S. 202. B. τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ, τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστός τε καὶ ῥητάς Republ. V. S. 478. A. B. wo τὸ γνωστὸν mehrmals das Objekt des Erkennens, τὸ δοξαστὸν das des Meinens bezeichnet, Xen. Hell. II, 3, 44. εἰ δὲ μὴ ἄλλως γνωστὸν ὅτι ἀληθῆ λέγω, ὧδε ἐπισκέψασθε. Arrian Diss. Epict. II, 20. 4. (von Fritzsche angeführt) γίνωσκε ὅτι οὐδέν ἐστι γνωστὸν ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα. Falsch ist also ohne Zweifel die Behauptung Ernesti's (N. Theol. Bibl. B. 10. S. 630.) und Meyers, daß es diese Bedeutung gar nicht habe (vergl. Herm. zu Ord. Tyr. 362), und τὸ γν., das bei P. nicht weiter vorkommt, kann sonach bedeuten: das Erkennbare, wie es von Orig., Calv., Grot., Glöckler, Olsh. Köllner, Schneckenburger (Beiträge Seite 95), u. v. A. verstanden worden ist. Dagegen wird eingewandt, 1) daß das Wort in der LXX. und dem N. T. diese Bed. nicht habe, auch nicht erweisbar sey daß es dieselbe in der späteren Gräcität noch gehabt (Reiche). Aber der Gebrauch der andern Bücher ist nicht bindend für unsern Ap., und auch das Gegentheil kann nicht erwiesen werden, vielmehr zeugt Arrians obige Stelle für die längere Dauer des in der Sache begründeten Gebrauchs. 2) daß es nicht einmal richtig sey daß die Heidenwelt das Erkennbare in Gott gekannt habe, denn nicht alles sey ihr bekannt gewesen (de Wette); worauf zu erwiedern ist, daß dies vielleicht von unserm Standpunkte aus richtig sey, aber hieraus keine Folgerung gelte für die Ansicht des Apostels, der vielmehr an dieser Stelle die Möglichkeit einer umfassenden Erkenntniß Gottes behaupten müsse, und V. 20. wirklich behaupte. 3) daß auch das positiv Revelirte zum Erkennbaren gehöre, also P. etwas falsches sagen würde (Meyer); wogegen ich behaupte, daß er dies nie zum γνωστὸν rechnen würde, da er die γνῶσις und die ἀποκάλυψις als zwei einander ausschlie-

ßende Wege des Bekanntwerdens betrachtet (1 Kor. XIV, 6.). 4) die Hinzufügung dieses Merkmals sey überflüssig und verdunkele den Zusammenhang (Fritzsche). Das kann ich nicht zugeben, denn P. von seinem Standpunkte aus konnte nicht zugeben daß die Heiden die volle Erkenntniß Gottes hätten, welche sein Volk besitze, und mußte vorbeugen daß man nicht entgegnete, er lege ihnen mehr bei als sie wirklich hätten; daher, anstatt umständlich zu sagen: die Heiden haben zwar nicht die volle Erkenntniß der Juden, aber doch soviel als mit der menschlichen Vernunft erkannt werden kann, ist ihnen offenbar, drückt er dasselbe kürzer aus, indem er sagt: das was auf diesem Wege von Gott erkannt werden kann, ist ihnen wohlbekannt. Noch bin ich daher nicht im Stande solche Mängel in dieser Erkl. zu entdecken, daß ich sie für schlechthin verwerflich ansehn müßte. Doch sind vielleicht die andern, statt derselben dargebotenen, soviel besser an sich selbst, daß sie dennoch vorgezogen werden müssen. Da γνωστὸς in LXX. und N. T. immer bekannt bedeutet, so wäre die natürlichste Deutung: das Bekannte von Gott; doch entschieden bieten dieselbe nur Vulg., Schrader, Reiche, Meyer; und wenn man unter dem Bek. von Gott nicht das verstehen will, was erkannt werden kann, so erscheint mir der Gedanke: das Bek. von Gott (das was man von ihm weiß) ist ihnen offenbar, wenigstens viel matter als der andere, so daß ich ihn nicht vorziehen kann*). Andere (Syr., Chrys., Theod., de Wette, Fritzsche u. v. A.) nehmen τὸ γνωστὸν für ἡ γνῶσις, aber in sehr verschiedenem Sinne, die älteren, soviel sich erkennen läßt, subjektiv als Kenntniß, Flatt, de Wette, A. objektiv als das Bekannte, Fritzsche in dem Sinne: τὸ γινώσκειν αὐτοὺς τὸν θεὸν φανερόν ἐστιν, oder wie er selbst sagt: γινώσκουσι τ. θ. φανερῶς. Zugestanden daß τὸ γν. so verstanden werden könne, würde mir doch der Gedanke: die Kenntniß Gottes ist in ihnen offenbar, nur in der Form ein passender erscheinen, die ihm Fritzsche gegeben hat. Aber auch dieser, so gut er an sich sey, scheint mir hier nicht ausgesprochen seyn zu können. P. würde dann immer das behaupten, daß es sich bei den Heiden offenbar zeige daß sie Erkenntniß Gottes hätten, dies aber zeigte sich nicht mehr, vielmehr eine völlige Verdunkelung dieser Erkenntniß durch den Aberglauben dem sie sich ergeben hatten, in ihrem Herzen keine Spur mehr von der Erkenntniß Gottes nach P. eignem Urtheil. Dazu kommt daß ich die Be-

*) Eine andre Fassung von Dähne (Lehrbegr. S. 28.) das was bekanntlich von Gott herrührt, das was man von einem Gott ableiten muß und woraus sich dessen Vorhandenseyn ergiebt; die Erkenntnißmittel Gottes, kann ich nicht als sprachlich begründet anerkennen.

deutung von τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ noch keinesweges für erwiesen halten kann. Ich will zugeben daß τὸ καῖρον = ἡ χαρά, τὸ λυπούμενον = ἡ λύπη sey (Fr. selbst führt keine Beweisstelle an, und Schäfer zu Dion. Hal., worauf er sich beruft, ist mir nicht zugänglich), aber τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ (Röm. IX, 22.) bedeutet: das Kräftige Gottes, und insofern die Macht Gottes, was etwas ganz anders ist als wenn τὸ γν. τ. θ. = τὸ γινώσκειν τὸν θεὸν seyn soll. Eine solche active Bed. aber ist mit einer Stelle wie Gen. II, 9., wie man auch über die Uebersetzung der LXX. urtheilte, gewiß nicht so erwiesen, wie es hier erfordert würde, wo τὸ γν. eine von allem sonstigen Gebrauche so durchaus abweichende Bed. erhalten soll. Nach allem folglich was ich erkennen kann, ist diese Erkl. weder nothwendig noch dem Sinne des Ap. in dieser Stelle angemessen noch sprachlich erwiesen; ich kann sie daher nicht annehmen, noch weniger der oben gegebenen sprachlich begründeten, und durch die mir bekannt gewordenen Einwendungen noch nicht widerlegten vorziehn, sondern behalte diese bei. — Das folgende ἐν αὐτοῖς wollte Ch. Schmidt für den bloßen Dativ gesetzt annehmen, wie es allerdings 1 Kor. XIV, 11. gesagt zu seyn scheint; aber mit Recht ist längst dagegen bemerkt worden, daß kein Grund zu dieser Annahme vorhanden, also auch dieselbe nicht zu versuchen sey. Inter eos (Grot. Köllner, A.) könnte es bedeuten, aber zu deutlich weist P. selbst V. 20. darauf hin, daß er ein inneres Anschauen oder Bewußtwerden meine, als daß wir nicht mit der größten Mehrzahl der Ausl. die Worte auch hier als eine Andeutung eben davon fassen, und durch: in ihnen, d. h. in ihrem Gemüthe, erklären sollten (vergl. 2 Kor. IV, 3. Gal. I, 16.), ὁ θεὸς γὰρ ABD * EGH. al. Griesb., Lachm., Scholz, vergl. 1 Kor. I, 18.

Was für eine Kundmachung es nun sey, von der er rede, lehrt V. 20., wo die Klammern wieder schlechterdings zu tilgen sind. τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, eigentl. das Unsichtbare von Gott; dies scheint etwas Sichtbares vorauszusetzen, aber es ist nichts weiter als Gegensatz seines „unsichtbaren Wesens," wie's Luther giebt, gegen seine sichtbaren Werke*). νοούμενα καθοραῖται,

---

*) So alle Ausleger, nur Theod. unter den älteren und Fritzsche urgiren den Plural, um zu erweisen daß nicht dies — dann wäre τὸ ἀόρατον gesagt —, sondern Gottes unsichtbares Walten dadurch ausgedrückt werde. Ich glaube, mit Unrecht. Zuerst urtheile ich daß τὸ ἀόρ. sr. θεοῦ gar nicht sein unsichtbares Wesen, sondern bloß seine Unsichtbarkeit (τὸ ἀόρατον εἶναι αὐτὸν) bezeichnen würde, sodann ist zwar zuzugeben daß τά τινος eben sowohl Jemandes Werke oder Handlungen als seine Eigenschaften bezeichnen könne, und nur der Zusammenhang jedes Mal entscheide was gemeint sey; aber dieser scheint hier ganz für die gewöhnliche Erklärung zu seyn, da der Apost. nicht zeigen will, daß Gottes Werke, sondern daß τὸ γνωστὸν αὐτοῦ

wird durch den Verstand, oder durch Denken eingesehn, gleichsam geschaut. νοεῖν im N. T. gewöhnlich verstehn oder begreifen, im gemeinen Sinne (Matth. XV, 17. XVI, 9. 11. Eph. III, 4.), vom höhern Denken oder Anschauen der Vernunft Hebr. XI, 3. wie an unserer Stelle. τοῖς ποιήμασι Statt ἐκ τῶν π., aus seinen Werken oder Erschaffungen, Geschöpfen, Eph. II, 10. αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν X, I. Das in der Zusammenstellung τὰ ἀόρατα καθορᾶται liegende Oxymoron liegt vor Augen. Die Verbindung der Worte ἀπὸ κτίσεως κόσμου mit dem Verbum behauptet Turretin gegen die socinian. Verbindung mit τὰ ἀόρ. ἐκ κτίσ. κ., und zwar mit Recht, auch ist sie jetzt allgemein anerkannt. Nur fragt sich wie ἀπό zu fassen, als Bezeichnung des Quells woraus, oder des Zeitpunkts seit welchem diese Anschauung geschehen. Der Gebrauch erlaub. beides; für jenen vergl. Matth. VII, 16. (doch öfter für die wirkende oder hindernde Ursache); für diesen Apg. XV, 7. Röm. XV, 23. Jenes nehmen Calov., Wolf, Heum., Morus; allein da in τοῖς ποιήμ. schon angezeigt worden, woher das καθορᾶσθαι gewonnen werde, auch κτίσις hier nur den Akt der Schöpfung bezeichnen kann, welcher der Menschheit verborgen ist (Reiche, Fritzsche, A.), so ist es wenig rathsam, eine so so schwach belegte Bedeutung hier der weit passendern: von der Schöpfung der Welt an, vorzuziehen, für welche sich mit Recht alle übrigen Ausl. entschieden haben, nur daß Grotius ab initio humani generis setzt, was κόσμος hier nicht bedeuten kann. — Gottes an sich selbst unsichtbares Wesen wird seit Erschaffung der Welt aus seinen Schöpfungen erkannt. Der allgemeinen Annahme daß die Worte ἥτε = θειότης eine Epexegese von τὰ ἀόρ. τ. θεοῦ enthalten, entgegen hat sich Fritzsche der von Erasm., S. Schmidt, Heumann, angeschlossen, daß in denselben zu jenen andere, höhere Stücke hinzugefügt werden. So mußte er freilich thun, nachdem er jene Worte anders als gewöhnlich erklärt hatte, so wie umgekehrt mit der Annahme dieser Auffassung die gewöhnliche Erklärung von jenen fallen würde. Aber so wie ich diese vertheidigen zu müssen geglaubt habe, so kann ich auch hier von der gemeinen Ansicht nicht abgehn. Ruhte sie freilich auf der Annahme daß τε nehmlich bedeute, so hätte sie schlechten Grund; aber das ist nicht der Fall, vielmehr steht die Epexegese wie bei allen Schriftstellern, asyndetisch wie eine Appo-

---

(V. 19.), ja sogar ὁ θεός (V. 21.) durch seine Werke den Menschen bekannt geworden sey; was aber den Plural anlangt, so hat de Wette Recht, indem er darauf hinweist, daß τὰ ἀόρ. die unschaubaren Eigenschaften Gottes bedeute, d. h. daß das was wir durch den Ausdruck „unsichtbares Wesen" als Eins bezeichnen, vom Apost. als eine Mehrheit von Eigenschaften gedacht worden sey.

sition neben den zu erklärenden Worten, und τε verbindet die beiden Eigenschaften, δύναμις und θειότης. Scheint es dazu nicht am rechten Platze, so findet sich doch eine ähnliche Stellung der Part. bei den besten Schriftstellern gar nicht selten*). Ein Grund gegen diese Annahme ist also nicht vorhanden, wohl aber ist sie die natürlichste; darum behalte ich sie bei. ἀΐδιος ewig, ein im Platon. Timäus häufig gebrauchtes Wort, um so bekannter den platonisirenden Juden im Orient. Richtig bemerkt wird daß die δύναμις, die Macht oder Kraft Gottes, das erste sey was sich dem beschauenden Menschen aufdränge, wenn zuerst in ihm die Vorstellung von einem Urheber des Vorhandenen erwache. θειότης ist im Begriffe keinesweges einerlei mit θεότης, was Col. II, 9. steht, wie Koppe will, sondern dieses, von θεὸς abgeleitet, bezeichnet die Gottheit oder das Gott-seyn, d. h. den habitus in welchem Einer Gott ist; θειότης aber von θεῖος (nicht von τὸ θεῖον, wie Heumann gern erweisen möchte) die Göttlichkeit, den habitus dessen der θεῖος ist. Demnach kann letzteres eigentlich gar nicht von Gott gesagt werden**); da es aber dem P. hier nicht auf so ängstliche Begriffsspaltungen ankommen konnte, so mochte er wohl in Ermangelung eines andern Wortes (θεότης besagte nicht was hergehörte), zu Bezeichnung göttlicher Eigenschaften oder Vollkommenheiten dieses brauchen. Die Stelle Weish. XVIII, 9. welche hier insgemein angeführt wird, beweist für die unsere gar nichts, indem dort in den Worten τὸν τῆς θειότητος νόμον das Abstr. fürs Concr. gebraucht ist. Jede Beschränkung der θειότης aber auf bestimmte Eigenschaften, z. B. Weisheit und Güte (Reiche, Schneckenburger), ist als weder nothwendig noch durch das Wort angedeutet abzuweisen. — ἀναπολόγητος, der nichts zu seiner Entschul-

*) Hier einige Beispiele aus Platon: Republ. 1. S. 48. B. ἅμα αὐτοί τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα f. οἱκ. τε καὶ ῥήτορες. V. S. 452. A μουσικὴ μὲν ἐκείνοις τε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη (τε kritisch nicht ganz sicher). Apol. S. 18. D. ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥςπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου. Krit. S. 43. B. οὐδ' ἂν αὐτὸς ἤθελον ἐν τοσαύτῃτε ἀγρυπνίᾳ καὶ λύπῃ εἶναι, wo Stallbaum noch hinzufügt Phäd. S. 94. D. τά τε κατὰ γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν. Ges. VII. S. 796. D. εἰς τε πολιτείαν καὶ ἰδίους οἴκους. Alle diese Beispiele mit Ausnahme des aus der Apol. haben mit der unsrigen das gemein, daß die Part. eher eintritt als sie eigentlich eintreten sollte.

*) Diese Behauptung haben Meyer und Fritzsche sonderbar gefunden. Daß ich nicht großes Gewicht darauf lege, zeigt das Folgende, aber so lange θεῖος denjenigen bezeichnen wird, welcher göttliche d. h. gottähnliche, gotteswürdige Eigenschaften an sich hat, kann streng genommen Gott unmöglich θεῖος heißen, denn er ist θεός; kann er aber nicht θεῖος seyn; ja kann er auch nicht θειότητα besitzen, sondern das Wort nur abusiv auf ihn übergetragen werden.

digung aufbringen kann, unentschuldbar. Der früher zwischen Lutheranern und Calvinisten darüber, ob der Satz εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Folge oder Zweckſatz wäre, aus dogmatischen Gründen geführte Streit ist noch nicht völlig geschlichtet, wiefern zwar die meisten Ausleger das erste, aber Meyer doch das zweite annimmt. An sich kann der Satz das eine wie das andere seyn (s. z. 2 Kor. VIII, 6.); eben so konnte P. beides sagen, es folge aus dem Gesagten die Unentschuldbarkeit der Heiden, und Gott habe ihnen, indem er sich durch seine Werke offenbarte, jeden Weg der Entschuldigung abschneiden wollen. Ständen daher die Worte mit dem Satze ὁ θεὸς — ἐφανέρωσεν in der Verbindung, welche die sonst in den Ausgaben befindlichen Klammern andeuteten, so würde ich die finale Fassung unbedenklich annehmen; da aber dies nicht ist, und der Satz von dem sie abhangen, nicht Gott zum Subjekte hat, ist die consequutive für die richtige anzusehn, denn aus dem Gesagten folgt bloß die Unentschuldbarkeit, ist nicht der Zweck davon in der Form wie es gesagt ist.

V. 21. γνόντες — ἠὐχαρίστησαν. Das Partic. steht in concessivem Sinne: obwohl sie Gott erkannt hatten, nehmlich durch die V. 20. beschriebene Offenbarung. τὸν θεόν, sagt er; da haben Viele (Theod., Calv., A.), mehr ihre eigene als des Ap. Vorstellung ins Auge fassend, den Sinn finden wollen: sie hatten erkannt daß ein Gott, eine höhere Ursache des Seyenden seyn müsse; aber freilich nicht bedacht daß dies nur heißen könne γνόντες ὅτι ἔστιν θεός; Fritzsche dagegen, den Artikel beachtend, nimmt an τὸν θεὸν stehe für τὸ θεῖον, und erklärt: τί ποτέ ἐστι θεός, τί ὀφείλει ὑπολαμβάνεσθαι θεός (den Begriff, die Idee Gottes), doch auch damit kann ich nicht übereinstimmen. Wenn P. τὸ θεῖον meinte, warum schrieb ers nicht (ein Argument dessen sich Fr. oft gegen Andere bedient)? ὁ θεός bedeutet ihm immer den Einen, bestimmten Gott, den er als den allein wahren anerkennt, und von dem er eben erst gesagt hat, daß er, er selbst, sich der Menschheit in seinen Werken offenbart habe; da kann er auch hier nur ihn mit diesem Namen bezeichnen, kann seine wahre Meinung nur diese seyn, die Menschheit habe einmal Gott erkannt gehabt, sey aber von dieser Erkenntniß später wieder zurückgekommen aus den Ursachen die er selbst kund thut (V. 18.); ja er mußte auf seinem Standpunkte diese Ansicht haben, da die Genesis zu ihr hinführte, und seine Vorstellung von dem Gange der Menschheitsgeschichte auf dieser als Grundlage ruhte. δοξάζειν. Jemandem δόξαν d. h. Ehre, Herrlichkeit, verleihen, also, je nachdem dies durch Worte oder Werke geschieht, loben, preisen, oder herrlich machen. Von dieser Bedeutung braucht man gar nicht abzugehen; zwar Chr. Schmidt, dem Rosenm. beistimmt, will pie colere über-

setzen, und führt Matth. V, 16. IX, 8. XV, 31. Luk. II, 20. zum Belege an; aber ein Blick auf diese Stellen zeigt, daß sie nichts der Art beweisen. Bekanntlich ist im A. T. keine Aufforderung häufiger als Gott zu loben und zu preisen; auch im N. T. wird Gottes Ehre als höchster Zweck des menschlichen Handelns dargestellt; Gott ehren also heilige Pflicht, Unterlassung derselben höchster Frevel, nicht zu entschuldigen wenn sie ihn kannten. ὡς θεόν als Gott, wie es ihm als Gott d. h. als Schöpfer und Herrn gebührte. Beza: **Deum ut deum glorificare is demum dicitur qui deum colit eo cultu, qui ipsius aeternae potentiae ac divinitati conveniat.** Grot. **i. e. super omnia.** ηὐχαρίστησαν *), nehmlich αὐτῷ; sie haben ihm nicht gedankt; zwar ist im Vorherg. der Wohlthaten nicht erwähnt worden, welche sie zum Dank verpflichten konnten; aber für P. liegt die Vorstellung derselben im Begriffe Gottes, d. h. des Urhebers alles Vorhandenen, auch des Lebens und seiner Güter, klar enthalten. Diesem Gedanken: Sie kannten Gott, aber haben ihm die gebührende Ehre nicht erwiesen, sollte nun sogleich der Gegensatz nachfolgen: sondern sich von ihm zum Götzendienst gewandt. Statt dessen aber folgen hier von V. 22. an noch einige Sätze, welche die innern Ursachen darstellen, aus welchen dann erst die äußere That des Götzendienstes hervorgegangen war, und zugleich das Urtheil des Apostels über die Heidenwelt enthalten. Ehe wir dazu übergehn, haben wir die Verbindung mit dem Vorigen zu betrachten. Sie wird durch διότι angezeigt. Da hier an einen Vordersatz nicht gedacht werden kann, so wird die Part. entweder relativ (weil) oder absolut caussal (denn) gefaßt werden müssen. Der nächste Anschließungspunkt ist nun der letzte Folgesatz, und mit diesem haben in der That die meisten Ausleger verbunden, und das Folgende als Beweis desselben angesehn. Um indeß festen Fuß zu gewinnen, müssen wir die Gedanken selbst ein wenig näher ansehn. V. 18. 19. enthalten diese: Gott ist der (heidnischen) Menschheit nicht unbekannt, denn er selbst hat sich ihr durch seine Werke kund gemacht, so daß sie keine Entschuldigung haben. Hier ist klar daß der ihnen abgeschnittene Entschuldigungsgrund nur der der Unbekanntschaft mit ihm, das zu Entschuldigende ihre Geschiedenheit von Gott, ihr heidnisches Wesen überhaupt seyn kann. Wiefern nun der Satz: sie haben keine Entschuldigung, aus den voran gegangenen Gedanken gefolgert ist, bedarf er keines Beweises mehr; doch kommt es — namentlich bei Paulus — nicht selten vor, daß ein solcher zu besserer Begrün-

*) ηὐχαρ. ACDEH. Clem. Protr. 8. (p. 24. S. 68. P.) Or. Eus. Athan. Cyr. Theoph. Griesb. Lachm. εὐχαρ. Edd.

dung doch noch nachfolgt. Sobald also die folgenden Gedanken dazu dienen können, diesen Gedanken zu erweisen, so werden wir uns nicht weigern können sie dafür anzunehmen. Was aber kann wohl dazu dienen die Behauptung: A. hat kein Recht sich mit Unkenntniß zu entschuldigen, zu erweisen? Meines Bedünkens nur die Nachweisung daß diese Unkenntniß entweder gar nicht vorhanden oder selbst verschuldet war. Was aber bietet uns V. 21—23? Dieses: Obwohl sie Gott kannten, haben sie ihm doch die gebührende Ehre und Dankbarkeit nicht erwiesen, sondern sind in Thorheit und Abgötterei versunken. Worin also der Beweis der Unentschuldbarkeit enthalten wäre, daß wird im Concessivsatze als erwiesen — wie es auch ist — vorausgesetzt, und im Hauptsatze gemeldet daß das Gegentheil von dem geschehen sey, was diese Kenntniß habe erwarten lassen. Können wir dies als Beweis der Unentschuldbarkeit annehmen? Ich kann es nicht. Was bleibt übrig? Daß wir das wahre Verhältniß der vorgetragenen Gedanken höher achten als das Zeichen derselben. Nun habe ich bei V. 19. zu zeigen gesucht daß P. hier mit nichts anderem umgehe oder umgehn könne, als den Beweis zu führen daß die Heidenwelt *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχει*. Dieser Beweis besteht aus zwei Stücken, erstlich der Nachweisung daß sie die Wahrheit hat, und zweitens, daß obwohl sie dieselbe hat, sie ihr doch die gehörige Wirkung nicht gestattet. Das erste Stück ist in V. 19. 20. offenbar vollständig dargeboten, daß V. 21—23. das zweite folgen solle, dafür spricht erstlich der concessive Vordersatz, und sodann der Hauptsatz selbst, der ja eben das nachzuweisende *κατέχειν τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ* enthält. Was folgt daraus? Daß P. hätte mit *ἀλλὰ* fortfahren können und — genau genommen — sollen. Da er nun aber mit *διότι* fortfährt, so bleibt nur übrig, daß wir annehmen, er habe in den letzten Worten mehr gedacht als ausgesprochen, nehmlich dies: so daß sie keine Entschuldigung haben, sondern in der That *τὴν ἀλήθ.* (*ἣν ἔχουσιν*) *ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν*. Nun konnte er so fortfahren: Denn obwohl u. s. w. Dies also muß die richtige d. h. die in seinen Gedanken liegende Verbindung seyn.

ἐματαιώθησαν — αὐτῶν. Sie wurden eitel oder thöricht in ihren Gedanken. *ματαιοῦσθαι*, d. i. *μάταιον γίγνεσθαι*, eitel, thöricht, ein Narr werden; schon Heumann deutet darauf hin, wie die LXX. die Götzen *τὰ μάταια* nennen, und Ch. Schmidt, Rosenm. Koppe machen auf die hebr. Wörter הבל und הסכיל aufmerksam, welche als Urtheil über den Abfall zum Götzendienst vorkommen, nicht aber eigentlich diesen bedeuten, und durch *ματαιοῦσθαι* übersetzt werden, vgl. 2 Kön. XVII, 15. Jerem. II, 5. al. Ein solches Urtheil hat

man auch hier zu suchen. διαλογισμοὺς nehmen Beza, S. Schmidt, Carpzov A. als ratiocinationes; aber ohne Grund, denn es sind nur cogitationes, und zwar, wie schon von Mehrern bemerkt worden, obwohl der Begriff an sich weder Lob noch Tadel enthält, im N. T. gewöhnlich tadelswerthe Gedanken; Chr. Schmidt bemerkt, in der LXX. stehe es für מְזִמָּה, was auch am häufigsten im übeln Sinne vorkommt, s. Gesen. Lex.; vgl. Matth. XV, 19. Mark. VII, 21. Jak. II, 4. wo jedoch πονηροὶ und κακοὶ dabei steht; Luk. II, 35. V, 22. Röm. XIV, 1. 1 Kor. III, 20. καὶ ἐσκοτίσθη — καρδία. Licht und Finsterniß waren und sind Bilder für richtige Einsicht und Unverstand. Vgl. Eph. IV, 18. —

V. 22. φάσκοντες — ἐμωράνθησαν. Während sie weise zu seyn vorgaben, wurden sie Thoren. Beza vermuthet zuerst, es sey hier eine Anspielung auf Jerem. X, 14., nach LXX. ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως, was möglich, doch keinesweges nothwendig ist. Offenbar aber findet sich in diesen Worten ein nicht durchaus zur Sache gehöriger Seitenblick auf die griechische Philosophie, oder die Weisheit der Heiden, mit der Verachtung von der sich auch sonst in P. Briefen manche Spuren zeigen. So sehr dieselbe den Verehrern dieser Weisheit mißfallen mag, und so gern man zugestehn kann, Paulus gehe darin zu weit, so liegen doch — um diesen Gegenstand hier gelegentlich zu berühren — ihre Gründe im Wesen der pauliniſchen Bildung und Ansicht so tief gewurzelt, daß er eben hierdurch als völlig gerechtfertigt gelten kann. Zuerst ist sehr die Frage, ob P. diejenigen Leistungen der griechischen Philosophie, die uns mit Recht unsere Bewunderung abnöthigen, gekannt haben sollte; die Philosophie seiner Zeit aber war wahrlich eine solche zu fordern wenig geeignet. Die leeren Gezänke der Akademiker und Peripatetiker, die bodenlosen Spekulationen der Alexandriner, die Lusttheorie der Epikureer, konnte ihm, dem praktischen und lebendig sittlichen Manne, fürwahr kein Wohlgefallen abgewinnen. Aber gesetzt auch er hätte das Beste gekannt, so mußte schon das ihn gegen die Philosophie einnehmen, daß auch die reinste noch mit vielem heidnischen Wesen verknüpft war, und daß neben der reinsten Philosophie die tiefste Unsittlichkeit fortgewuchert hatte, ohne daß die Philosophen, müßige Zuschauer abgebend, das Kleinste zu Verbesserung der Menschheit beigetragen hätten. Und überdies im Wesen der beiderseitigen Ansicht welche schneidenden Contraste! Die Philosophie war reine Menschenweisheit, P. forderte göttliche Offenbarung; die Philosophie kannte die Sünde und das Bedürfniß der Erlösung nicht, Paulus ganze Lehre ging aus dem Glauben daran hervor; die Philosophie gab Vorschrift, und erklärte den Er-

füllenden für gerecht, P. hielt das Gesetz für schädlich, die Erfüllung für unmöglich, Gottes Gnade für den einzigen Weg zum Heil. Er wäre nicht P. gewesen, hätte er Achtung für die griechische Philosophie gehabt. Vgl. Fritzsche z. St.

V. 23. beschreibt nun endlich den Abfall zum Götzendienste selbst. ἀλλάσσειν (Hebr. חלף. Jes. XXIV, 5.), umändern, verwandeln, vertauschen. Die erste Bed. hat das Verbum im N. T. Apg. VI, 14. 1 Kor. XV, 52. die andre in der LXX. für das Verbum חָמִיר in der sehr ähnlichen, wahrscheinlich berücksichtigten Stelle Ps. CVI, 20. (ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον), und Jerem. II, 11. Dadurch ist entschieden, daß es auch hier nicht verwandeln sondern vertauschen bedeute, und ἐν dem ב entspreche, das dafür Empfangene einführend. Sie vertauschten die Majestät oder Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (ἄφθ., eine Bezeichnung die für uns etwas Auffallendes hat, aber nicht nur hier durch den Gegensatz erklärt, sondern auch 1 Tim. I, 17. von Gott angewendet ist) mit dem Bilde κ. ὁμοίωμα, simulacrum, (Plat. Phädr. S. 250. A. Arist. Metaph. I, 5.) Hebr. צֶלֶם 1 Sam. VI, 5. תְּמוּנָה Exod. XX, 4. Deut. IV, 12 ff.; bei Paulus Aehnlichkeit (V, 14. VI, 5.), aber auch Abbild, ähnliche Gestalt (VIII, 3.). ὁμ. εἰκόνος, ein etwas überfüllter Ausdruck, nur die Vorstellung eines Nachbildes oder ähnlichen Bildes enthaltend. Die Belege dessen was er hier sagt, finden sich im Heidenthume allenthalben.

Auf diese Schilderung des menschlichen Frevels in Verlassung des wahren Gottes und Hinwendung zum Götzendienste läßt nun P. V. 24—32. eine Darstellung des göttlichen Strafgerichtes folgen, nach welchem die welche ihn verkannt und verworfen, also die Heidenwelt, in alle möglichen Laster und Sünden haben hineingerathen müssen; nur daß er sich in V. 25. noch einmal unterbricht, und daher V. 26. zum begonnenen Gegenstande zurückzukehren genöthigt wird. Der caussale Zusammenhang zwischen jenem Frevel und diesem Schicksale der Menschheit wird durch die Part. διὸ καὶ angezeigt; über καὶ bemerkt Beza treffend: part. καὶ ostendit, quam firmum sit et justum quod in conclusione ponitur vel negatur; es stellt das Nachstehende als natürliche, unvermeidliche Folge dar, wird aber freilich durch die auslassende Auktorität von ABC Arm. Vulg. Or. al. so verdächtig, daß ich es in einer Textrecension mit Lachm. ausgelassen haben würde. Das Verbum παρέδωκεν hat den Auslegern Schwierigkeit gemacht; seine ursprüngliche Bedeutung: hingeben, überliefern, wollte sich mit ihren Ansichten von Gott und göttlicher Gerechtigkeit nicht wohl vertragen; daher schon Chrysost.: τὸ παρέδ. ἐνταῦθα εἰκαιόν ἐστιν; und mit ihm

Theod., Theoph., Oecum., und viel ältere und neuere Ausleger, die es sämmtlich von einer Zulassung verstehn, indem Gott es habe geschehen lassen, daß die welche seine Offenbarung verschmäht hatten, nun in die mit dem Verlassen Gottes nothwendig verbundenen Sünden gerathen seyen. Wie gewöhnlich führte hier Jeden sein System, bis man endlich freier zu interpretiren anfing, und Koppe zuerst auf hebräische Ansicht hinwies, nach welcher ein wahres Hingeben angenommen werde, obwohl der mehr philosophisch gebildete Verstand ein bloßes Zulassen anerkenne, und ihm sind mehr oder minder ähnlich Rosenm. und Böhmes Erklärungen. Auch die neusten Ausleger erkennen an, daß das Verbum an eine bloße Zulassung nicht denken lasse, deren Begriff überhaupt dem Alterthume wenig oder gar nicht angehört. Einen zulassenden Gott kennt dasselbe nicht, sondern einen handelnden, richtenden, strafenden. So hier P.; die Menschheit hat an ihm gesündigt, indem sie sich von ihm gewendet hat; da wendet er sich von ihr, und giebt sie hin in den Dienst der Sünde, dem sie durch ihren Abfall verfallen ist, und beweist sich so als gerechten Richter. Mehr sagt er selbst nicht, mehr kann sein Ausleger nicht von der Sache wissen, die Untersuchung über Gehalt und Werth dieser Ansicht ist nicht seine Sache, sondern des Philosophen und Dogmatikers. Mit παρέδ. verbindet sich am leichtesten εἰς ἀκαθαρσίαν: Gott hat sie hingegeben in die ἀκ. (d. h. jede Unsittlichkeit oder Unlauterkeit, obwohl hier vornehmlich an die der Wollust gedacht zu werden scheint; vgl. Hos. II, 10. [12.] wo es für בַּבְלוּת steht, Nah. III, 6. wo LXX. das nehmliche gelesen zu haben scheint; Röm. VI, 19. Gal. V, 19. Eph. IV, 19. al.) Auch verbinden so die meisten Ausleger Nur ist zu fragen, wie ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις zu nehmen sey. Die Meisten, indem sie jene Erklärung von εἰς ἀκαθ. festhalten, nehmen ἐν instrumental: durch ihre Begierden; daß folglich Gott sie nicht unmittelbar der ἀκαθ. hingegeben, sondern dies durch das Mittel ihrer Begierden vollbracht habe, oder vielmehr in ihrer Auffassung des Verbums, geschehen lassen daß sie durch ihre Begierden in die ἀκαθ. hineingerathen seyen. So Erasmus, Justin., Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Glöckler, etwas modificirt auch de Wette. Dagegen Beza hält es für das Hebr. ל, also statt εἰς oder des Dativs, und übersetzt cupiditatibus; ihm folgt unter den Neuern entschieden Tholuck. Dann wird εἰς ἀκαθ. Angabe des Zweckes oder der Folge, zu welcher die Hingabe in die Begierden die Heidenwelt geführt. Diese Auffassung ist besser als die erste, denn nicht allein hat die Vorstellung der Begierden als Mittel etwas Widriges, sondern ich möchte wohl fragen, ob jemals ἐν in ähnlichem Sinne instrumental vorkomme? Gegen die zweite ist aus

dem Sinne gar nichts einzuwenden; nur daß man ἐν für εἰς gesetzt annehmen soll, widersteht dem Auslegersinn so lange, bis er keinen andern Weg der Auffassung mehr sieht, wozu kommt, daß V. 26. 28. παραδιδόναι εἴς τι gesagt ist, wodurch sehr unwahrscheinlich wird daß P. hier das Verbum anders construirt haben sollte. Den richtigen Weg scheint Wolf durch sein scil. ὄντας andeuten gewollt zu haben. Man kann die Sache so betrachten: Der Zustand des sinnlichen Begehrens, der sich in jedem Menschen findet, war bereits in stärkerer Anregung, als die Menschen sich von Gott zu den Götzen kehrten. In diesem Zustande nun, wo es bei Gott stand, entweder sie herauszureißen, oder ihren Gelüsten Preis zu geben, that Gott das letztere. So behält ἐν seine ursprüngliche Bedeutung. So (oder ähnlich) Pareus, Bengel, Reiche, Meyer, Fritzsche. Köllner verwirft diese Erklärung, weil sie zu künstlich sey, und zuviel Zwischengedanken erfordere. Mir erscheint sie einfach, und was die Zwischengedanken anlangt, so habe ich sie wenigstens nicht als solche, d. h. als von P. hier in die Rede hineingedacht, bezeichnen, sondern nur erläutern wollen, was es heißen könne: in ihren Begierden. Seine eigene Erkl., daß ἐν die Art und Weise bezeichne, wie oder auf welche sie Gott der Unreinigkeit hingab, läßt sich wenigstens auf ἐν τοῖς διαλογισμοῖς V. 21. nicht stützen, denn dort sind die διαλογισμοὶ gleichsam der Ort wo das μεταιοῦσθαι erfolgt ist, auch sind Begierden, in denen Einer wohin geräth, keine Art oder Weise, wie dies geschieht, sondern entweder ein Zustand in dem er sich befindet oder die Veranlassung durch welche es ihm widerfährt. Die nächsten Worte τοῦ ἀτιμάζ. – ἑαυτοῖς kündigen sich durch ihre im N. T. unaufhörlich wiederkehrende Form von selbst als final oder consecutiv an, und enthalten die Erklärung der ἀκαθαρσία. ἀτιμάζεσθαι wurde sonst von den Meisten als Medium genommen, und wenn αὐτῶν stehen bleiben soll, so kann es auch nur so verstanden werden. Aber ich zweifle nur, ob sich irgendwoher ein Med. dieses Verbi nachweisen läßt. Fritzsche leugnet dies ganz bestimmt. Es ist also als Passiv zu verstehn, wie früher Koppe und Böhme, neuerlich Köllner, Reiche, de Wette, Fritzsche gethan haben, der Letzte mit Anführung von Sir. VIII, 4. XI, 6. XXII, 5. Ezech. XXXVI, 3. Apg. V, 41. al.; dann aber — was Köllner nicht zugeben will — durchaus αὐτῶν zu lesen, weil nach griech. Sprachgebrauch das Pron. refl. sich nur auf das Subjekt desselben Satzes worin es steht beziehen kann. Der Sinn aber wird final, wie er auch von Reiche, de Wette, Meyer, angenommen wird (Fritzsche sagt zwar, er mißbillige dies jetzt, wiefern er aber doch übersetzt: **tradidit eos impuritati, qua — contaminarentur**, drückt er doch

eine Absicht aus, welche auch, da Gott im V. das handelnde Hauptsubjekt ist, wohl nur in den Worten liegen kann), während Köllner ihn consequutiv gefaßt hat. Winer (Gr. S. 270.) macht den Genit. von ἀκαθαρσίαν abhängig, was an sich zwar möglich, aber wegen des häufigen Gebrauchs des Genit. vom Infin., wo eine solche Verbindung nicht angenommen werden kann, doch wohl zu verwerfen ist. P. sagt also: Gott übergab die Menschen der Unlauterkeit, damit (sowie sie Gott ἠτίμασαν V. 21., so zur Strafe) ihre Körper geschändet würden, ἐν ἑαυτοῖς, entweder an ihnen selbst (Reiche, Köllner, Meyer), oder was besser scheint s. v. a. ἐν ἀλλήλοις, unter einander (de Wette, Fritzsche).

Hier konnte, und sollte eigentlich, der Apost. sogleich damit fortfahren diese Schändung zu erklären, wie er nachmals V. 26. thut. Statt dessen aber giebt er zuvor eine nochmalige Darstellung ihrer Schuld, wie es scheint aus keinem andern Grunde, als durch Darstellung der Uebereinstimmung zwischen Schuld und Strafe die Gerechtigkeit der letztern in ein helleres Licht zu stellen; doch freilich wird der Lauf der Rede dadurch unterbrochen. Die Form ist relativ, der Sinn caussal: dafür daß sie ꝛc. μεταλλάσσειν wird hier zu nehmen seyn wie ἀλλάσσειν V. 23., also vertauschen. ἀλήθεια θεοῦ und sein Gegensatz ψεῦδος lassen sich verschieden fassen; nehmen wir ἀλήθεια als Wahrheit, richtige Erkenntniß, subjectiv oder objectiv gedacht, so ist ψεῦδος unrichtige Vorstellung, Irrthum, auch wohl wiefern das Irren verschuldet ist, absichtlich Lüge genannt. Der Genit. θεοῦ kann dann entweder den Urheber angeben, von Gott selbst mitgetheilte Wahrheit, wie Wolf, Köllner, es aufgefaßt haben, oder mit S. Schmidt, Cramer, Glöckler, Reiche, A. das Objekt des Erkennens, die wahre Erkenntniß oder Lehre von Gott. Gegen den Satz, die Menschheit habe die ihr von Gott mitgetheilte Wahrheit oder richtige Einsicht mit Lüge d. h. eitlen, selbst erdichteten Vorstellungen vertauscht, läßt sich auch nichts einwenden. Ἀλήθ. τοῦ θεοῦ könnte aber auch soviel seyn als: das wahre Wesen Gottes, oder der wahre Gott, wie es von Melanchth., Heumann, Carpzov, Semler, Böhme, Rosenm., Koppe, Flatt, de Wette, Meyer, Fritzsche, genommen worden, und dann sind ψεῦδος die Götzen, wiefern dieselben falsche, nichtige, selbsterdichtete Wesen sind. Für diese Ansicht spricht, wenn man nicht etwa einen Rückblick auf V. 18. annehmen will, der Zusammenhang, in dem es mehr als auf alles andre darauf ankommt, die Verwerfung Gottes und Hinwendung zu den falschen Götzen als die Hauptschuld der Menschheit darzustellen, und nicht minder der Gebrauch der Hebräer, bei welchen die Götzen selbst שֶׁקֶר,

Lüge genannt werden, wie Grotius, Heumann u. A. aus Jerem. XIII, 25. XVI, 19. und a. St. dargethan haben. Demnach scheint diese Auffassung den Vorzug zu verdienen *), während die wahre und erdichtete Beschaffenheit Gottes, welche Tholuck in diesen Worten findet, wenig Empfehlung zu haben scheint. Bedeuten aber auch am Ende die Worte dieses oder jenes, der Sinn bleibt immer dieser: für ihre selbstverschuldete Verkennung Gottes sey die Menschheit durch ihr Versinken in die Sünde bestraft worden. σεβάζεσθαι, was sonst σέβεσθαι; sein Akkus. wegen des folgenden Verbi λατρεύειν, das den Dativ forderte, weggefallen. Da das erste Verbum die innere, das andre die äußere Verehrung durch Opfer und dergl. bezeichnet, so ist das Natürlichste mit Fritzsche, A. anzunehmen, daß P. auch diese beiden möglichen Arten derselben durch ihre Verbindung anzeigen wolle. κτίσις, eig. die Schöpfung, wie oben V. 20. Marc. XIII, 19.; gewöhnlicher das Geschöpf, wie VIII, 39. 2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15. al. Die Gegensetzung des Geschöpfes das sie geehrt, und des Schöpfers dem sie die gebührende Ehre entzogen, dient zu stärkerer Hervorhebung ihres Frevels. παρά läßt sich verschieden erklären; von den Bedeutungen welche die Präp. mit dem Akkus. hat, können hier in Betracht kommen 1) die der Bewegung neben etwas vorbei, des Vorbeigehns, die auch in den Compositis mit παρά hervortritt. Dann müßte παρὰ τὸν κτίσαντα bedeuten: mit Uebergehung des Schöpfers, oder auch anstatt des Sch. So haben es im Alterthum Hilarius, in neuerer Zeit Beza, Justin., Pareus, Chr. Schmidt, Semler, Böhme, Scholz, Paulus, Benecke, Olshausen, Reiche, Meyer, gedeutet **); aber ich bin wenig geneigt zu glauben, daß diese Deutung sprachlich gerechtfertigt werden könne, wenigstens 1 Kor. III, 11. Gal. I, 8., was Heumann dafür anführt, möchte dies nicht beweisen. 2) die der Nichtübereinstimmung oder des Widerspruchs, wie V. 26. Apg. XVIII, 13., aus welchen Stellen nebst den eben angeführ-

*) Köllners Einwand, ἡ ἀλ. τ. Θ. bedeute weder im Griech. noch durch Hebraismus: der wahre Gott, ist freilich richtig, wenn von rein grammatischer Wortbedeutung die Rede ist, denn da bedeutet es immer nur die Wahrheit Gottes; aber das hindert nicht diese Wahrheit als die reale Wahrheit, d. h. das wahre Wesen Gottes in unsrer Sprache, anzunehmen, und dies nur ist die Meinung. — Usteri (Lehrb. S. 17.) hat seine Erklärung vom ursprünglichen und entstellten Bewußtseyn Gottes in der Anmerk. zu Gunsten der unsrigen ziemlich zurückgenommen.

**) Nicht Grotius, wie Tholuck behauptet, dessen Worte sed παρὰ cum accus. in comparatione positum id quod excedit significare solet, und Citate v. Exod. XXXVI, 5. Ps. XXV, 8. Luc. XIII, 2. 4. Hebr. III, 3. zur Genüge zeigen welche Erklärung er annimmt.

ten Koppe sein contra, cum detrimento alterius, herleitet, mit Einstimmung Flatts, ohne zu bedenken daß ein großer Unterschied ist zwischen Widerspruch und schädlicher Feindseligkeit, daher auch letztere Bed. von der Präp. kaum nachgewiesen werden möchte *). 3) die des Hinzutretens zu oder neben etwas schon vorhandenes; außer, neben, praeter. Diese nimmt Calov an, sich mit Recht auf Gal. I, 8. 1 Kor. III, 11. berufend, aber nur vergessend daß Paulus ein solches bloßes Mitverehren der Götter neben dem wahren Gott, ein bloßes Hinzutreten des Götzendienstes zum wahren Cultus, kaum habe meinen können. 4) die der aus Vergleichung sich ergebenden Verschiedenheit: mehr als, wie an den von Grotius angeführten Stellen; sie haben das Geschöpf höher geehrt als den Schöpfer. So Erasmus, Grot., Ch. Schmidt, Rosenm., Ammon, Tholuck. Dem scheint Eins entgegen zu stehn, daß nehmlich doch die Heiden den wahren Gott gar nicht, sondern bloß die Götzen verehrt haben, also eine solche Vergleichung gar nicht Statt finden könne. Dies würde wahr seyn, wenn P. in diesem Satze vom Heidenthum in seiner Vollendung spräche, und nicht vielmehr von seiner Entstehung, die eben darin bestanden hatte, daß die Menschen den Naturkräften die sie sahen, mehr zutrauten als Gotte den sie nicht sahen, und darum jene ehrten, diesen zu ehren aufhörten, wie wenigstens die Genesis die Sache darstellt und auch aus der bisherigen Darstellung sich als pauliniſche Ansicht ergiebt **). Bedenkt man dies, so steht nichts mehr entgegen, und diese Worte

*) Auch Fritzsche der dieser Erkl. beitritt, hat sie nicht nachgewiesen, daher ich nicht einstimmen kann.

**) Man hat hiergegen eingewendet, daß der Götzendienst doch da schon vollendet sey, wo die Götzen anstatt Gottes verehrt werden und Gott Strafe verhänge (Reiche, Kölln., Fritzsche), und daß der Satz um die nachfolgende Doxologie hervorzurufen Etwas enthalten müsse, was den Unwillen des Ap. anrege. Eins so wahr als das Andere, aber auch das zu bedenken, daß der Ap. in diesem Satze von dem spricht was der Strafe voran gegangen war, nehmlich von dem auch durch den Aoriſt angedeuteten, früher einmal geschehenen Uebergange zum Götzendienst, dem μεταλλάσσειν selbst, so daß wir übersetzen dürfen: sie hatten dies gethan; desgleichen daß es den Unwillen des Ap. eben so sehr anregen mußte, wenn er sagte: sie hatten das Geschöpf höher geehrt als den Schöpfer, wie der Gedanke: sie hatten das Geschöpf geehrt und den Schöpfer dadurch gekränkt, denn das Höherehren ist ja die Kränkung die sie ihm zugefügt hatten. Ja selbst vom vollendeten Polytheismus wird er bei seiner Ueberzeugung, daß die Menschheit durch die Werke Gottes eine fortwährende Offenbarung seiner Macht und Gottheit erhalten habe und erhalte, immer noch sagen können, sie ehre das Geschöpf höher als den Schöpfer. Nun ist meine Erkl. philologisch sicher, die andere keineswegs; wie ists da anders möglich, als daß ich bei jener immer noch verharre?

haben ihr vollständiges Licht *). In der angehängten Doxologie ὃς — ἀμήν haben die Worte keine Schwierigkeit; εὐλογητὸς ist das hebr. בָּרוּךְ, und εὐλογεῖν hat die Bedd. dieses Verbi, segnen und preisen, was es hier bedeutet, das Adj. aber nicht die Bedeutung: gepriesen (Reiche, Meyer), sondern: preiswürdig (Fritzsche); ἀμήν wird gewöhnlich am Schlusse der Doxologieen gesetzt. Warum er sie hinzusetze, ist zu fragen. Reiche, Meyer, halten sie für bloßen Erguß der Pietät ohne alle Absichtlichkeit, wohl mit Unrecht; Chrys. meint, um jede Vorstellung abzuhalten, als habe Gott bei dieser Verlassung Schaden erlitten, und räche eignen Verlust, und eben so Grotius; dagegen Andre urtheilen es geschehe dies nach der Sitte der Orientalen, Juden sowohl als Muhamedaner, sobald sie etwas die Gottheit schändendes referirt, eine Doxologie nachfolgen zu lassen, um jeden Schein als wollen auch sie an diesem Gedanken Antheil nehmen, von sich abzuwenden. So Ch. Schmidt, Böhme, Rosenm., Koppe, Tholuck, passender als Jene; das Richtigste ist wohl, den Relativsatz adversativ zu fassen: der doch in Ewigkeit zu preisen ist, wodurch er Ausdruck des Unwillens über den entgegengesetzten Frevel wird. Aehnlich Fritzsche.

V. 26. 27. Mit den ersten Worten kehrt der Ap. zur angefangenen Rede zurück, doch so daß dieselben sich an V. 25, unmittelbar anschließen. πάθη ἀτιμίας sind hier von der ἀκαθαρσία V. 24. nicht unterschieden, und werden im Folgenden hinlänglich erklärt. Es sind aber πάθη Lüste oder Leidenschaften, wie im Class., so im N. T., vgl. Kol. III, 5. 1 Thess. IV, 5.; ἀτιμία, mit seinen Gegensätzen τιμή IX, 21. 2 Tim. II, 20., und δόξα 1 Kor. XI, 14 f. XV, 43. 2 Kor. VI, 8., bedeutet Unehre, Schande, Schmach; πάθη ἀτ. (Genit. der hervorgebrachten Wirkung) lassen sich nicht besser übersetzen als schändliche d. h. schändende Lüste, wie manche Genitive bei Subst. als Adj. zu übersetzen sind, obwohl die Beispiele wie natürlich sich unter einander wenig gleichen. Daß er im Folgenden nicht γυναῖκες und ἄνδρες, sondern θήλειαι und ἄρρενες gesetzt, hat wie es scheint seinen Grund darin, daß es hier nicht auf die Namen der Geschlechter, sondern auf die Geschlechtsbezeichnungen selbst ankam. Von was er rede ist klar, nehmlich von der unnatürlichen Wollust beider Geschlechter, die bekanntlich bei Griechen und Römern unglaublich im Schwange ging, wie aus ihren eignen Schriftstellern ersehen,

*) Eine vermittelnde Erklärung ist die von Glöckler und Köllner, daß παρὰ zwar den Vorzug bedeute (prae), aber der Zusammenhang doch den Sinn der gänzlichen Verlassung darbiete.

und von den Auslegern mit reichen Citaten nachgewiesen wird. μεταλλάσσειν ist hier verwandeln *); ἐκκαίεσθαι sich entzünden, entbrennen (Plat. Rep. VIII, S. 556. A.), ein bekanntes Bild vom sinnlichen Liebestrieb. ὄρεξις Trieb, Begierde. Das Participial-Glied ἄρσενες — κατεργαζόμενοι beschreibt die Sache noch genauer; man übersetzt am besten: so daß sie ꝛc. ἀσχημοσύνη alles Unanständige, Laster. Den Artikel erklärt Fritzsche: turpe facinus cui assueti erant (das waren sie aber noch nicht, als sie entbrannten in ihrer Begierde) s. quod nostis, ein allerdings sehr gewöhnlicher Gebrauch des Artikels, der mir aber hier zur ersten Erwähnung der Sache nicht recht zu passen scheint. Vielleicht ließe er sich so erklären: κατεργ. ἀσχημ. hieße ganz unbestimmt: etwas Schmähliches vollbringen, hier aber war die bestimmte, aus der eben gekannten ὄρεξις hervorgehende ἀσχ. zu bezeichnen, und dazu sollte der Artikel dienen. Wenn er nun hinzufügt, sie hätten den gebührenden Lohn (ἀντιμισθία 2 Kor. VI, 13. Clem. Rom. Cor. II, 1.) ihrer Verirrung empfangen (ἀπολαμβάνειν dem ἀποδιδόναι gegenüber stehend, empfangen, was man verdient hat, Luk. XXIII, 41. Kol. III, 24.), so bedeutet πλάνη nichts als Verirrung, bezeichnet aber im Zusammenhange ohne Zweifel ihren Abfall von Gott zum Götzendienst. Welcher aber der Lohn sey den er meine, fragt sich weiter. Zweierlei ist möglich; entweder diese Sünden selbst werden als der Lohn des Abfalls angegeben, oder dieser Lohn von P. hier nicht ausgesprochen. Die erste Ansicht ist die gewöhnlichste, schon bei Chrys., Pelag., Theodoret vorkommend, zu der sich Erasm., Calv., Bald., Par., S. Schmidt, Semler, Morus, Böhme, Koppe, Tholuck, Paulus, Reiche, Meyer, de Wette, Fritzsche, bekennen; sie hat die Participialconstruktion für sich, und im System des Apostels findet sich nichts ihr widersprechendes, ist also wohl gewiß die richtige. Die andere, nach welcher man die Folgen dieses Wollustdienstes, körperliche und geistige Zerrüttung, dabei zu denken haben würde, findet sich bei Ch. Schmidt, Ammon, Flatt, hat aber gar nichts für sich. Nur Heumann findet diesen Lohn in dem, was V. 28. ff. vorgetragen wird, wofür weder Satzverbindung noch Sachverhältniß spricht.

Der Zusammenhang von V. 28. mit dem Vorhergehenden ist rein anknüpfend; der Apostel fährt in seiner Darstellung der göttlichen Strafen fort, und zwar so daß er die gesammte Lasterhaftigkeit der Heidenwelt von der Verlassung Gottes abhän-

*) ὁμοίως δὲ καὶ AD*G. Syr. phil. Vulg. It. (Or. lat.) Patr. gr. Lachm. Fritzsche. Vgl. Fr. Commentar, so wie auch über die dem bibl. Dialekt wahrscheinlich einzig angehörige Form ἄρσην für ἄῤῥην.

gig macht. καὶ ist also bloß copulativ, καθώς, eigentlich comparativ, aber vermöge der im menschlichen Gemüthe liegenden Forderung, daß Ursache und Wirkung einander gleichen sollen, auch bisweilen caussal, wie ähnliche Part. in andern Sprachen, vgl. Eph. IV, 4. Phil. I, 7. al. δοκιμάζειν, eig. prüfen, auch im N. T.; sodann das Geprüfte für gültig oder tauglich erklären; mit einem Inf. verbunden wie an unsrer Stelle, entspricht es ziemlich dem ἀξιοῦν und bedeutet: für zweckdienlich oder der Mühe werth halten, z. B. Plut. Thes. 12. Ἐλθὼν ὁ Θησεὺς ἐπὶ τὸ ἄριστον οὐκ ἐδοκίμαζε φράζειν αὐτὸν ὅστις εἴη πρότερος. ἐπίγνωσις ist von γνῶσις so wenig unterschieden als ἐπιγινώσκειν von γινώσκειν, sondern nur vermöge der Vorliebe der hellenistischen Sprache für Composita gebraucht. ἔχειν wird jetzt durchgängig in der Bedeutung des Festhaltens gefaßt, und also der ganze Vordersatz so verstanden: Sie hatten es nicht der Mühe werth geachtet Gott in Erkenntniß festzuhalten, d. h. die Erkenntniß von Gott die sie hatten zu behaupten. Deßhalb nun gab Gott sie hin (s. V. 24.) εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Νοῦς dessen Gebrauch bei P. ziemlich schwankend ist, hat bisweilen die Bedeutung des ganzen Gemüthszustandes oder auch der Gesinnung, z. B. XII, 2. 1 Kor. I, 10. Eph. IV, 17., welche auch hier Statt findet; ἀδόκιμον ist dasjenige was die Probe nicht besteht, in der Prüfung verworfen wird (2 Tim. III, 8.), daher verwerflich, untauglich (1 Kor. IX, 27. 2 Kor. XIII, 5. 6. 7. Hebr. VI, 8.). Diese Bedeutung steht so fest, die aktive: unvermögend zur Prüfung, die Beza u. A., neuerlich Glöckler einführen wollten *), ist so unerweisbar, und die Paronomasie von δοκιμάζειν und ἀδόκ. so augenscheinlich, daß auch wenn der Sinn bei dieser Erklärung wirklich etwas matt wäre, wie behauptet worden ist, man dennoch von derselben nicht weichen dürfte. Es ist verwerfliche Gesinnung. Der Inf. ποιεῖν ist wie oft consequutiv. τὰ μὴ καθήκοντα, was nicht erlaubt ist (Apg. XXII, 22. οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν), nefas.

Hierauf folgt V. 29—31. ein langes Register der verschiedenen Laster in welche die Menschheit versunken sey, ganz in paulinischer Weise abgefaßt; eine Menge von Namen, alle an das zu ergänzende Subj. des Inf. ποιεῖν construirt, ohne rechte Ordnung, zum Theil nur des ähnlichen Lautes wegen zusammengestellt, doch so daß man gewisse Reihen unterscheiden kann, in denen sich Aehnlichkeiten, innere wie äußere, finden. Πεπληρωμένους, sie welche angefüllt sind mit ꝛc. Nach ἀδικίᾳ folgt

*) Etwas anders Wengel: mens quae probat minime probanda. Beides verbinden wollte Benecke.

in den meisten Ausgaben πορνεία, πονηρία, πλεονεξία; aber mit Recht, obwohl Ammon dies nicht zugeben will, bemerkte schon Koppe daß die πορνεία verdächtig seyn müßte, auch wenn gar keine Auktorität gegen sie wäre; sie gehört gar nicht in den Zusammenhang der Reihe, welcher keine Geschlechtssünden — die bisher verhandelt worden — mehr enthält, und müßte um der einzigen Paronomasie willen hingestellt seyn. Nun aber sind sehr bedeutende Auktoritäten dagegen; Mosq. g. hat keins von beiden Wörtern, πορν. fehlt in ABC., vielen Min., Copt. Aeth. patr. gr. Aug., steht in den lat. Hdschr. nach πονηρία, in D*EG. al. allein, so daß man vermuthen darf, es habe ursprünglich nur Ein Wort gestanden, und sey das zweite erst später zugesetzt. Ist aber dies, so kann die Wahl nicht schwer seyn, und muß sich sogleich für πονηρία entscheiden; denn daß hier mehrere sinnverwandte, fast synonyme Wörter, ἀδ., πον., πλ., κακ. zusammengestellt sind, entscheidet nichts dagegen, da P. in solchen Aufzählungen öfter so zusammenstellt, wohl aber war nichts natürlicher als daß die Abschreiber, denen in dem langen Sündenregister die Unzucht nicht fehlen zu können schien, sie der Eine hier der Andre dort zusetzten; daher ich nicht umhin kann, Trotz der Vertheidigung von Reiche und Meyer mich doch den verurtheilenden Vorgängern, Griesb., Koppe, Lachm., de Wette, Fritzsche, immer noch anzuschließen. πονηρία Theod. ἡ θηριώδης γνώμη. Der Begriff des Worts ist schwankend, Matth. XXII, 18. ist es Tücke; aber die übrigen Stellen Mark. VII, 22. Apg. III, 26. 1 Kor. V, 8. Eph. VI, 12. geben durchaus keine bestimmte Abgrenzung des Begriffs. πλεονεξία, gew. Habsucht, wie Luk. XII, 15. Kol. III, 5. Hier zwischen πονηρ. und κακία, überhaupt in einer Reihe von Wörtern, welche lauter dem Nächsten schädliche Gemüthsrichtungen andeuten, kann man ihm eine weitere Bedeutung, die des Strebens nach Uebervortheilung überhaupt, beilegen. Theod. ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις καὶ ἡ τῶν οὐ προσηκόντων ἁρπαγή. Κακία pflegt gewöhnlich Bosheit zu bedeuten (Eph. IV, 31. Kol. III, 8.), und kann auch hier so gefaßt werden. Die Zusammenstellung von φθόνος und φόνος hat offenbar die Lautähnlichkeit gezeugt; κακοήθεια ist Tücke, Charakterschlechtigkeit; überhaupt die zweite Reihe lauter ungesellige Laster. Die ψιθυριστάς und καταλάλους unterscheidet Theodoret als Ohrenbläser in Gegenwart des Andern, und offne Verleumder in dessen Abwesenheit, ähnlich Theophyl. θεοστυγεῖς. Den zwischen Fritzsche und Tholuck geführten Streit über die Betonung dieses Worts als unfruchtbar für die Erklärung des Ap. völlig übergehend, bemerke ich nur daß die gewöhnliche, θεοστυγής, als die mit der Analogie aller Adj. gleicher Endung

harmonirende, ohne Zweifel die rechte sey; was aber die Bedeutung anlangt, welche Theod., Beza, Grot. u. v. A. aktiv (dei osores) fassen wollten, so ist allerdings nicht zu leugnen daß dies möglich sey — was auch Fritzsche zugesteht —, ja sogar daß P. es wohl habe aktiv brauchen können; aber erweisbar ist es nicht, und die von Wetstein, Kypke, A. beigebrachten Beispiele zeigen daß der Gebrauch, so weit er uns bekannt ist, nur der passive sey, also θεοστ. einen Gott verhaßten Menschen bezeichne, womit sich aber die Vorstellung eines sehr schlechten, hassenswürdigen Menschen leicht verbinden konnte, und — wie Eur. Kykl. 395. 598. zeigt — in der That verbunden hatte, so daß es P. auch in diesem Sinne gesagt haben kann. Bis zur vollen Evidenz läßt die Sache sich nicht bringen, Meyers Versuch aber, καταλάλους θεοστυγεῖς zu verbinden, scheitert an der Analogie der ganzen Stelle. Ὑβριστάς. Theod. τοὺς περὶ τὴν παροινίαν προχείρους; voll Muthwillen und Frechheit. ὑπερηφάνους. Theod. τοὺς ἐφ' οἷς ἔχουσι πλεονεκτήμασι μεγάλα φρονοῦντας; stolz, übermüthig. ἀλαζόνας, voll Einbildung, Anmaßung, und Prahlerei. ἐφευρετὰς κακῶν, nach Theod. Solche die zu den schon vorhandenen Lastern neue dazu erfinden; man vergl. 2 Makk. VII, 31. Philo in Flacc. p. 968. A. p. 975. D. Ἀσυνέτους, unverständige, man mag es nun in eig. Bedeutung, oder nach dem hebr. נָבָל als Ausdruck sittlicher Verkehrtheit nehmen, paßt doch als völlig allgemeine Bezeichnung mitten in die Reihen bestimmter Laster und Mängel so wenig hinein, daß es kaum durch das Streben nach ähnlichem Laute mit ἀσυνθέτους einigermaßen entschuldigt werden kann. Die aus der Zusammenstellung mit diesem Worte hergeleitete Vermuthung, P. habe an die Bedeutung von συνίημι, committo, gedacht, und unversöhnliche oder unverträgliche Menschen bezeichnen wollen, würde freilich einen sehr passenden Sinn herbeiführen, läßt sich aber durch nichts rechtfertigen. Ἀσυνθέτους. Theod. τοὺς ἀκοινώνητον καὶ πονηρὸν βίον ἀσπαζομένους. Nach Theoph. und Beza ists wortbrüchig oder wankelmüthig. So auch Hesych., Suidas, und die meisten Neuern. Ἀστόργους der Zärtlichkeit oder Pietät ermangelnd. Ἀσπόνδους fehlt in ABD*EG. und andern Auktoritäten, und ist daher wohl mit gutem Recht von Lachmann und Fritzsche aus dem Texte verwiesen worden.

V. 32. Δικαίωμα, im A. T. für מִשְׁפָּט (1 Sam. VIII, 9.), חֻקָּה (Gen. XXVI, 5.) und ähnliche Wörter gebraucht, bezeichnet wie die hebr. Wörter auch Statut, Anordnung, Gesetz; vergl. II, 26. VIII, 4. Dies ist es auch hier, und der Inhalt in den Worten enthalten: ὅτι — εἰσίν, welche von ihren Klammern zu befreien sind. Der Begriff θάνατος wird an einer

späteren Stelle genauer bestimmt werden, das Particip. ἐπιγνόντες ist ohne Zweifel concessiv zu nehmen: obwohl sie die göttliche Bestimmung kannten, daß ꝛc. Daß dieses ein δικαίωμα genannt wird, liegt in der Vorstellungsweise des hebr. Alterthums, nach welcher das Gute gut und das Böse böse ist, nicht vermöge seiner eigenen Natur, unabhängig selbst von Gott, sondern weil Gott jenes geboten, dies verboten hat. Im Nachsatze muß die Lesart bemerkt werden, die sich schon früh hier und da gefunden hat: οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες, welche auch die lat. Verss. ausdrücken, und zu deren Vollständigkeit das οὐ συνῆκαν oder οὐκ ἐνόησαν vor ὅτι hereingesetzt worden. Daß derselben kein Werth beizulegen sey, darüber ist man einverstanden, eine ausführliche Darstellung ihrer wahrscheinlichen Entstehung s. bei Fritzsche. εὐδοκεῖν mit der Bedeutung: Wohlgefallen an etwas haben, ist im N. T. bekannt genug; συνευδοκεῖν mit dem Dativ der Sache findet sich Luk. XI, 48. Apg. VIII, 1. XXII, 20. Der Gedanke nun: Sie thun es nicht allein, sondern haben auch Wohlgefallen an denen welche es thun, fällt beim ersten Anblick auf, und scheint eine falsche Gradation zu enthalten. Sie ist aber völlig richtig, und daß P. sie macht, lehrt uns ihn als Kenner des menschlichen Herzens kennen. Lange kann der Mensch im Dienste des sündlichen Triebes das Böse selbst begehn, ehe er aufhört es an Andern, wo er unbefangen urtheilt, zu verdammen; es ist die tiefste Stufe der Versunkenheit, wenn er bis dahin gekommen ist daß er am Anblick der Sünde Wohlgefallen findet; hier freut er sich des Bösen darum weil es böse ist. Der Zweck dieses letzten Verses ist, die Darstellung der heidnischen Verdorbenheit mit einem sie in ihrer ganzen Tiefe charakterisirenden Gedanken zu beschließen; der durch οἵτινες bezeichnete Zusammenhang kann — wie auch geschehen ist — verschieden gefaßt werden. Wörtlich übersetzt lauten die Worte οἵτ. — συνευδοκοῦσιν: solche Leute welche — billigen. Die einfachste Auffassung erscheint nun diese, daß P. der bisher einzele Laster durch einzele Wörter ausgedrückt hat, jetzt wo er einen Satz aussprechen muß der völlige Allgemeinheit haben soll, dies Pronomen brauche, um das auszudrücken was wir so aussprechen würden: kurz Leute die, obwohl sie Gottes Ordnung kennen, doch dagegen sündigen, und nicht das nur, sondern auch an Anderer Sünden Wohlgefallen haben.

Zweites Kapitel.

Die erste Frage die sich bei Lesung des folgenden Abschnitts darbietet, ist die, an wen derselbe gerichtet sey? ob noch immer an die Heiden, oder an die Juden, oder an beide zugleich. Manche Ausleger denken an die Heiden, und zwar ganz allgemein Pareus, speciell an die röm. Obrigkeiten, doch mit Anwendung auch auf Andere, Chrys., Theoph., (Theod.) Decum., Grotius; an die äußerlich bessern Heiden, die weil sie an jenen Lastern nicht Theil nehmen, diejenigen verdammen welche sie ausüben, nicht ohne Anklage der Heuchelei, Melancth., Calv., Heum., Carpzov; an ihre Philosophen Clericus. Dagegen an Juden, und zwar an diese allein, haben Balduin, Joh. Gerhard, Bengel und die meisten Neuern, an Juden und (bessere) Heiden Aug., Weller, Olshausen, an Juden und Judenchristen Schrader, Geißler gedacht, jede nähere Bestimmung entfernt halten wollten Erasm., Beza, Calov, S. Schmidt, Benecke, Paulus. Es würde uns weit über die Grenzen eines Commentars hinausführen, wollten wir alle die zum Theil sehr beachtenswerthen Bemerkungen der einzelen Ausl. zu Begründung ihrer Vorstellungen hier besonders prüfen; wir müssen uns begnügen, die eigene so gut als möglich festzustellen. Nun, Personen von völlig gleicher moralischer Beschaffenheit wie die von denen zuletzt die Rede war, können die angeredeten nicht seyn, denn das Hauptmerkmal dieser, nehmlich das κρίνειν, fehlt Jenen nach I, 32. Denkt also der Ap. immer noch an Heiden, so können es allerdings nur noch solche seyn, die etwa wegen äußerlich bessern Lebenswandels sich anmaßen ein verdammendes Urtheil über Jene zu fällen. Diese aber besonders seiner Kritik zu unterwerfen war durchaus kein Grund vorhanden, weil sie das beim P. gewiß verdammlichste Merkmal eines Heiden, den Götzendienst, nicht abgelegt hatten,

also mit Jenen wesentlich in eine Klasse gehörten. Christen kann er gar nicht im Sinne haben, weil der Zweck seiner ganzen Darstellung bis III, 20. nur der ist, die Nothwendigkeit der neuen Heilsanstalt für beide Haupttheile der Menschheit, Juden und Heiden, durch Darstellung ihres unheilvollen Zustandes vor dem Eintritte derselben zu erweisen. Daß er aber Juden meine, geht erstlich daraus hervor, daß er V. 9 ff. vergleichende Bemerkungen über Juden und Heiden macht, durch welche der geglaubte Vorzug des Juden vor dem Heiden als nicht vorhanden dargestellt werden soll, wozu nicht der Ort war, wenn er noch wie vorher von den Heiden sprach; ferner daraus, daß er III, 1. so spricht, als habe er den Juden bereits alle Vorzüge abgesprochen, was er nicht thun könnte, wenn er nicht hier schon von ihnen gehandelt hätte; endlich daß V. 17. der Jude namentlich, und zwar so angeredet wird, daß man durchaus annehmen muß, er spreche zu derselben Person, an die schon das Vorhergehende gerichtet gewesen. Warum aber nennt er nicht schon hier die Juden? Ich glaube, aus demselben Grunde aus welchen er K. I. die Heiden nicht genannt hat. Er hat Dinge zu sagen, die nicht nur den ungläubigen Juden, sondern auch dem judenchristlichen Theile seiner Leser sehr auffallend erscheinen mußten; er soll den auch in Letzterem nichts weniger als ausgetilgten Dünkel angreifen, soll alles Vertrauen auf nationale Vorzüge vor den Heiden für ungültig erklären, und aussprechen daß der Jude dem göttlichen Zorne sowohl als der Heide unterworfen, der göttlichen Gnade eben so bedürftig sey als er; da ist es unstreitig klüger so zu verfahren wie er verfährt, und eher sie selbst von der Sache zu überzeugen, als sie recht deutlich wissen, als wenigstens Er es ausgesprochen hat, daß er sie meint*).

*) Diese schon in der ersten Aufl. vorgetragene Ansicht von der Sache erklärt Fritzsche für irrig aus folgenden Gründen: 1) P. brauche solche Vorsicht nicht anzuwenden, da er nicht an Juden sondern an Christen schreibe. Das thut er freilich, aber nicht nur scheint die Tendenz des Briefes über den engen Kreis der röm. Gemeine hinaus zu gehn, sondern es waren auch die Judenchristen, was den Nationaldünkel anlangt, immer noch vollkommene Juden, und was ihre Nationalvorurtheile unfreundlich berührte, erbitterte sie so sehr als ihre nichtchristlichen Brüder. 2) P. sey der Mann nicht der Umschweife mache, wenn er Herbes zu sagen habe, vergl. 2 Kor. XI, 1 f. Gal. III, 1 ff. Insofern richtig als er es nicht verschweigt, wenn es zu sagen Noth thut; wohl aber thut ers mit Ausnahme des Galaterbriefes, wo dazu nicht mehr der Ort war, nie ohne die Leser durch einen lobenden Eingang vorzubereiten, nie ohne ihrer zu schonen soviel nur irgend möglich ist, und beweist sich allenthalben als Meister in oratorischer Behandlung der Gemüther. 3) Er greife sie V. 1 — 3. so offen an, daß ein solches Verbergen überflüssig gewesen seyn würde. Das scheint erstlich nicht ganz richtig, da bis auf den heutigen Tag die Ausleger sich noch nicht haben einigen können

Die Anrede ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων bezeichnet die Juden gerade von Seiten derjenigen Eigenschaft, in welcher er sie hier zu betrachten hatte; zuerst nehmlich war es eben der Jüdische Dünkel, welcher alles was nicht jüdisch war, schlechthin verachtete und verurtheilte, dessen Bekämpfung sich Paulus in der Abhandlung in welcher wir uns befinden, vorgenommen hatte; sodann aber hatte die Schilderung der Heidenwelt, die er so eben vollendet, den Trieb des lieblosen Urtheilens im jüdischen Theile seiner Leser recht anregen müssen, und sie wohl zu der schadenfrohen Bemerkung hinführen können, daß doch hier endlich Paulus den Heiden recht die Wahrheit sage, und so konnte er sie nicht besser bezeichnen als indem er sie τοὺς κρίνοντας nannte. Uebrigens bedeutet hier κρίνειν nicht geradezu verurtheilen, wie schon das entgegengesetzte κατακρίνειν lehrt, sondern nur beurtheilen, aber freilich mit der klar genug hervortretenden Nebenvorstellung, daß dieses Urtheil ein Verdammungsurtheil sey. Vergl. XIV, 3. Kol. II, 16. Der Grund aber, warum ein Solcher keine Entschuldigung habe, wird in dem Folgenden dargestellt: ἐν ᾧ γὰρ — κατακρίνεις. Von ἐν ᾧ ist die Erklärung: eo quod, dadurch daß, welche Beza und A. gegeben, darum unstatthaft, weil der Satz einen relativen Vordersatz bildet; wollte man die instrumentale Fassung beibehalten, so könnte es nur bedeuten: wodurch, und dann würde man mit Glöckler δικαιώματι oder ein ähnliches Wort hinzudenken müssen, um den Gedanken zu erhalten: durch denselben Grundsatz (Urtheilsspruch oder dgl.) wodurch du den Andern richtest, verurtheilst du dich selbst. Viel einfacher aber ist, nichts zu ergänzen. Dann bedeutet ἐν ᾧ entweder: während (Köllner), oder: worin d. h. in Bezug auf das Thun, um deß willen du den Andern richtest (Meyer, Fritzsche). Letzteres ist richtiger wegen des nächsten Satzes, und eben so wird ἐν zu κρίνειν gesetzt Kol. II, 16. τὰ γὰρ — κρίνων, denn du der du richtest (dir anmaßest des Andern Richter seyn zu wollen) thust das Nehmliche. Mit Recht macht Fritzsche auf das Bittere aufmerksam, das in dem beigesetzten ὁ κρίνων liegt. Daß übrigens P. das τὰ αὐτὰ πράσσειν nicht nur in der Lieblosigkeit des Urtheilenden suche, sondern in wirklich gleichem Thun, geht aus V. 21 — 23. deutlich genug

---

ob er sie auch wirklich meine; und sodann ist es immer etwas anderes, Einen merken lassen daß man über ihn urtheile, und bestimmt aussprechen: ich meine Dich. 4) Daß er V. 17. den Namen nenne, sey bloß zufällig, weil er dort unter den übrigen vermeinten Vorzügen auch diesen habe nennen müssen. Zugegeben, aber daraus folgt nur, daß er das Verschweigen desselben da breche, wo er es ohne Nachtheil für die Sache nicht mehr beobachten könne, nicht aber daß es hier nicht absichtlich angenommen sey. Und so kann ich mich von dem Irrigen meiner Vorstellung noch nicht überzeugen.

hervor. Die Verbindung dieses V. mit dem Vorherg. ist von jeher sehr verschieden gemacht worden, und wird es noch. Sehr natürlich, denn eine streng logische Verknüpfung ist nicht da. Deßhalb, sagt P., bist du ohne Entschuldigung, wer du auch seyst, der den andern richtet. Weßhalb? fragen wir. V. 32. hat er gesagt: obwohl sie das göttliche Urtheil über die Sünder kennen, thun sie doch Böses. Daraus folgt nun gar nichts in Bezug auf den, welcher durch sein Urtheil seinen Abscheu davor zu erkennen giebt. Dies erkennend haben auch diejenigen neuen Ausl., welche mit V. 32. verbinden, den neuen Gedanken nicht mit dessen Hauptsatze, sondern nur mit Theilen des V. im Zusammenhange gedacht, nehmlich Olshausen mit ἐπιγνόντες: um dieser Kenntniß willen habe auch der keine Entschuldigung, welcher durch sein liebloses Urtheilen das Gesetz übertrete. Es fällt aber in die Augen daß eine solche Anknüpfung an den concessiven Vordersatz, der gar nicht Hauptgedanke war, weder an sich richtig ist noch durch das Folg. bestätigt wird, wo die Unentschuldbarkeit nicht von jenem Wissen sondern vom gleichen Handeln abgeleitet wird. Meyer, de Wette, Fritzsche, suchen den Anknüpfungspunkt in dem Satze ὅτι — θανάτου εἰσίν: weil wer so handelt des Todes würdig ist, bist du unentschuldbar. Auch ich habe früher so gethan; aber auch hier steht entgegen, daß jener Gedanke viel zu wenig Hauptgedanke war, um einen Schluß daraus abzuleiten, und nicht minder daß hieraus nicht die Unentschuldbarkeit für den Richtenden, selbst im Falle gleichen Thuns, sondern nur die gleiche Todeswürdigkeit folgen, P. wenigstens in ἀναπολόγητος den unrichtigen Ausdruck gewählt haben würde. Fritzsche hat, um diesen Uebelstand zu heben, in dem πᾶς eine Andeutung gesucht, daß P. den Gedanken: auch der Jude ist ein solcher Sünder, schon gedacht habe; aber erstlich liegt derselbe nicht darin, denn πᾶς ὁ κρ. hängt eng zusammen, und bedeutet nichts als: Jeder welcher richtet, sodann aber würde immer nur die gleiche Verdammlichkeit, nicht τὸ ἀναπολόγητον daraus folgen, nicht zu gedenken, wie fern jener Gedanke dem Leser lag, der vom Juden noch nichts vernommen hatte, und daß dann hier aus einem Gedanken eine Folgerung gezogen würde, der im Folgenden erst ausgesprochen werden sollte. Daher haben Andere (Benecke, Paulus, Glöckler, Köllner) lieber mit dem Hauptgedanken der seit I, 18. gegebenen Darstellung der allgemeinen Sündhaftigkeit und des göttlichen Zorns darüber verbinden wollen; und allerdings, weil Gott jedem Uebelthäter zürnt, wird er auch dem Richtenden zürnen, wenn er dasselbe thut; aber freilich wird dann eigentlich nicht bloß σὺ sondern καὶ σὺ stehen müssen, und ἀναπολ. genau genommen nicht das rechte Wort seyn, sondern

angenommen werden müssen, P. denke es = ἄξιος θανάτου ohne alle Rücksicht auf Vorhandenseyn oder Ausschließung einer Entschuldigung. Daraus scheint nun doch hervorzugehn, daß eine strenge logische Verknüpfung entweder gar nicht Statt finde, oder nur durch Einschiebung eines oder einiger Zwischengedanken ermöglicht werden könne.

V. 2. Οἴδαμεν, wir wissen. Wen meint der Apostel? Nach der Meinung vieler Ausleger die Juden vermöge ihrer Offenbarung; es ist aber durchaus nicht nöthig ein so bestimmt begrenztes Subjekt zu denken; der Gedanke ist ganz allgemein dieser: es ist eine bekannte, ausgemachte Wahrheit. Vgl. III, 19. VII, 14. VIII, 22. 28. 1 Kor. VIII, 1. In der Disputation mit bestimmten angeredeten Personen setzt der Ap. in gleichem Sinne οὐκ οἴδατε; oder nach den Umständen ἢ οὐκ οἴδατε; s. zu 1 Kor. III, 16. κρίμα bezeichnet im N. T. sowohl das Gericht selbst (judicium), z. B. Apg. XXIV, 25., als auch das im Gericht oder sonst wo gefällte Urtheil, Matth. VII, 2.; doch gewöhnlich mit der Nebenvorstellung des Verdammungsurtheils, und auch der daher fließenden Strafe, vgl. III, 8. XIII, 2. 1 Kor. XI, 29. 34. Gal. V, 10. al. Im Prädikat kann ἐστιν entweder als bloße Copula gefaßt werden, in welchem Falle κατ' ἀλήθειαν die Stelle eines Adjektivs vertritt, wie Heumann, de Wette, A. es genommen haben, oder als wahres Prädicat, wodurch κατ' ἀλ. adverbiale Bestimmung wird. Die erste Auffassung ist gegen den Zusammenhang, der nicht ein Urtheil über das göttliche κρίμα, sondern einen allgemeinen Satz erfordert, um die Strafandrohung gegen die κρίνοντας zu begründen. Also ist die andere mit Unrecht von de Wette in sprachlicher Hinsicht bezweifelte, vorzuziehn. Doch auch hier findet eine zwiefache Deutung Statt. Raphelius bringt aus Polyb. einige Stellen bei, wo es bedeutet: κατ' ἀλήθ. in Wahrheit, re vera, und giebt daher unserer Stelle den Sinn: Gott richtet sicherlich, gewiß, über die welche so handeln. Koppe, Ammon, Köllner, stimmen bei, sprachlich ist auch nichts dagegen einzuwenden, aber mit Recht haben schon Andere bemerkt, wie es dem Ap. gar nicht darauf ankomme, die Gewißheit des Jene erwartenden göttlichen Urtheils auszusprechen, die überdies durch οἴδαμεν schon genügend angedeutet sey. Nun aber bezeichnen ἀληθὴς (Joh. VIII, 16.) und ἀλήθεια (Sprüchw. XXIX, 14.), von Richtersprüchen ausgesagt, wie das lat. verus und veritas, die Gerechtigkeit derselben, die eben darin besteht, daß das Urtheil dem wahren Thatbestande angemessen sey; nehmen wir folglich κατ' ἀλήθ. mit Meyer, Fritzsche, A. in diesem Sinne, so erhalten wir folgende Gedankenreihe in den zwei ersten VV.: Du hast keine Entschuldi-

hervor. Die Verbindung dieses V. mit dem Vorherg. ist von jeher sehr verschieden gemacht worden, und wird es noch. Sehr natürlich, denn eine streng logische Verknüpfung ist nicht da. Deßhalb, sagt P., bist du ohne Entschuldigung, wer du auch seyst, der den andern richtet. Weßhalb? fragen wir. V. 32. hat er gesagt: obwohl sie das göttliche Urtheil über die Sünder kennen, thun sie doch Böses. Daraus folgt nun gar nichts in Bezug auf den, welcher durch sein Urtheil seinen Abscheu davor zu erkennen giebt. Dies erkennend haben auch diejenigen neuen Ausll., welche mit V. 32. verbinden, den neuen Gedanken nicht mit dessen Hauptsatze, sondern nur mit Theilen des V. im Zusammenhange gedacht, nehmlich Olshausen mit ἐπιγνόντες: um dieser Kenntniß willen habe auch der keine Entschuldigung, welcher durch sein liebloses Urtheilen das Gesetz übertrete. Es fällt aber in die Augen daß eine solche Anknüpfung an den concessiven Vordersatz, der gar nicht Hauptgedanke war, weder an sich richtig ist noch durch das Folg. bestätigt wird, wo die Unentschuldbarkeit nicht von jenem Wissen sondern vom gleichen Handeln abgeleitet wird. Meyer, de Wette, Fritzsche, suchen den Anknüpfungspunkt in dem Satze ὅτι — θανάτου εἰσίν: weil wer so handelt des Todes würdig ist, bist du unentschuldbar. Auch ich habe früher so gethan; aber auch hier steht entgegen, daß jener Gedanke viel zu wenig Hauptgedanke war, um einen Schluß daraus abzuleiten, und nicht minder daß hieraus nicht die Unentschuldbarkeit für den Richtenden, selbst im Falle gleichen Thuns, sondern nur die gleiche Todeswürdigkeit folgen, P. wenigstens in ἀναπολόγητος den unrichtigen Ausdruck gewählt haben würde. Fritzsche hat, um diesen Uebelstand zu heben, in dem πᾶς eine Andeutung gesucht, daß P. den Gedanken: auch der Jude ist ein solcher Sünder, schon gedacht habe; aber erstlich liegt derselbe nicht darin, denn πᾶς ὁ κρ. hängt eng zusammen, und bedeutet nichts als: Jeder welcher richtet, sodann aber würde immer nur die gleiche Verdammlichkeit, nicht τὸ ἀναπολόγητον daraus folgen, nicht zu gedenken, wie fern jener Gedanke dem Leser lag, der vom Juden noch nichts vernommen hatte, und daß dann hier aus einem Gedanken eine Folgerung gezogen würde, der im Folgenden erst ausgesprochen werden sollte. Daher haben Andere (Benecke, Paulus, Glöckler, Köllner) lieber mit dem Hauptgedanken der seit I, 18. gegebenen Darstellung der allgemeinen Sündhaftigkeit und des göttlichen Zorns darüber verbinden wollen; und allerdings, weil Gott jedem Uebelthäter zürnt, wird er auch dem Richtenden zürnen, wenn er dasselbe thut; aber freilich wird dann eigentlich nicht bloß σὺ sondern καὶ σὺ stehen müssen, und ἀναπολ. genau genommen nicht das rechte Wort seyn, sondern

angenommen werden müssen, P. denke es = ἄξιος θανάτου ohne alle Rücksicht auf Vorhandenseyn oder Ausschließung einer Entschuldigung. Daraus scheint nun doch hervorzugehn, daß eine strenge logische Verknüpfung entweder gar nicht Statt finde, oder nur durch Einschiebung eines oder einiger Zwischengedanken ermöglicht werden könne.

V. 2. Οἴδαμεν, wir wissen. Wen meint der Apostel? Nach der Meinung vieler Ausleger die Juden vermöge ihrer Offenbarung; es ist aber durchaus nicht nöthig ein so bestimmt begrenztes Subjekt zu denken; der Gedanke ist ganz allgemein dieser: es ist eine bekannte, ausgemachte Wahrheit. Vgl. III, 19. VII, 14. VIII, 22. 28. 1 Kor. VIII, 1. In der Disputation mit bestimmten angeredeten Personen setzt der Ap. in gleichem Sinne οὐκ οἴδατε; oder nach den Umständen ἢ οὐκ οἴδατε; s. zu 1 Kor. III, 16. κρίμα bezeichnet im N. T. sowohl das Gericht selbst (judicium), z. B. Apg. XXIV, 25., als auch das im Gericht oder sonst wo gefällte Urtheil, Matth. VII, 2.; doch gewöhnlich mit der Nebenvorstellung des Verdammungsurtheils, und auch der daher fließenden Strafe, vgl. III, 8. XIII, 2. 1 Kor. XI, 29. 34. Gal. V, 10. al. Im Prädikat kann ἐστιν entweder als bloße Copula gefaßt werden, in welchem Falle κατ' ἀλήθειαν die Stelle eines Adjektivs vertritt, wie Heumann, de Wette, A. es genommen haben, oder als wahres Prädicat, wodurch κατ' ἀλ. adverbiale Bestimmung wird. Die erste Auffassung ist gegen den Zusammenhang, der nicht ein Urtheil über das göttliche κρίμα, sondern einen allgemeinen Satz erfordert, um die Strafandrohung gegen die κρίνοντας zu begründen. Also ist die andere mit Unrecht von de Wette in sprachlicher Hinsicht bezweifelte, vorzuziehn. Doch auch hier findet eine zwiefache Deutung Statt. Raphelius bringt aus Polyb. einige Stellen bei, wo es bedeutet: κατ' ἀλήθ. in Wahrheit, re vera, und giebt daher unserer Stelle den Sinn: Gott richtet sicherlich, gewiß, über die welche so handeln. Koppe, Ammon, Köllner, stimmen bei, sprachlich ist auch nichts dagegen einzuwenden, aber mit Recht haben schon Andere bemerkt, wie es dem Ap. gar nicht darauf ankomme, die Gewißheit des Jene erwartenden göttlichen Urtheils auszusprechen, die überdies durch οἴδαμεν schon genügend angedeutet sey. Nun aber bezeichnen ἀληθὴς (Joh. VIII, 16.) und ἀλήθεια (Sprüchw. XXIX, 14.), von Richtersprüchen ausgesagt, wie das lat. verus und veritas, die Gerechtigkeit derselben, die eben darin besteht, daß das Urtheil dem wahren Thatbestande angemessen sey; nehmen wir folglich κατ' ἀλήθ. mit Meyer, Fritzsche, A. in diesem Sinne, so erhalten wir folgende Gedankenreihe in den zwei ersten VV.: Du hast keine Entschuldi-

gung, sprichst dir vielmehr dein Verdammungsurtheil selbst; denn du thust das Nehmliche wie Jene, wir wissen aber, daß Gottes Urtheil, und zwar der Gerechtigkeit angemessen, über Alle ergeht welche dergleichen thun; woraus dann folgt, daß auch der Angeredete ihm nicht entgehen werde. Hier hängt alles wohl zusammen, und wir können daher diese Deutung als die richtige annehmen.

V. 3. Wiefern der direkte Beweis, daß auch der Jude dem gerechten Gerichte Gottes nicht entgehn könne, V. 2. vollendet ist, und der nächste Satz nur noch die Absicht hat, das Widersinnige der Meinung bemerkbar zu machen, daß der Jude Trotz gleicher Schuld doch der gleichen Strafe entgehn werde, konnte P. ohne Zweifel so fortfahren: ἢ λογίζῃ κτλ., ja ich bin noch (mit Turretin u. A.) der Ansicht, daß seine Darstellung dadurch gewonnen haben würde (was Köllner für ganz falsch erklärt); aber gethan hat er es freilich nicht, und nun ist das Richtigste, mit Fritzsche nach V. 2. nicht Punkt, sondern Komma oder Kolon zu setzen, und den Gedanken: Meinest du aber u. s. w., eng an V. 2. angeschlossen zu denken. λογίζεσθαι ist im N. T. gewöhnlich denken, hier wie XIV, 14. 2 Kor. X, 2. meinen oder wähnen. Die vollständige Wiederholung in den Worten ὦ ἄνθρ. — ποιῶν αὐτά dient dazu, das Widersinnige solchen Wahnes hervorzuheben; auf σὺ liegt ein Hauptnachdruck, und daß eine solche Meinung unter den Juden wirklich Statt gefunden, dafür wird zum Beweise Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. Kap. 4. S. 293 f. angeführt, wo sehr bestimmte Aussprüche dieses Inhalts zu finden sind.

V. 4. ist χρηστότης Güte, Milde, die sich in Erzeigung von Wohlthaten offenbart, wie XI, 22. 2 Kor. VI, 6. Gal. V, 22. Eph. II, 7. al. πλοῦτος τῆς χρ. eine bei Paulus nicht seltene Bezeichnungsart, vergl. IX, 23. XI, 33. Eph. I, 7. al. Grotius weist den Hebraismus für רב aus Ps. V, 8. LXIX, 17. CVI, 7. nach; daß aber auch die ächte Sprache dieselbe Bezeichnung hatte — wie sehr natürlich, da sie nicht μεγάλη sondern πολλὴ χρηστότης sagte —, beweist die von Fritzsche angeführte Stelle Plat. Euthyphr. S. 14. A. πλούτου τῆς σοφίας (nicht Philo Leg. alleg. I. p. 46. D. Fck. 50. Mang. τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). ἀνοχὴ und μακροθυμία sind nicht im Wesen, sondern bloß im Begriffe unterschieden; jenes ist die Eigenschaft dessen der den Sünder erträgt, dies dessen der lange verzieht, ehe er seinen Zorn ausbrechen läßt, beides Geduld, oder die der μακρ. nachgebildete Langmuth. μετάνοια ist Veränderung oder Umstimmung des νοῦς, der Gesinnung oder Sinnesart, hier und 2 Kor. VII, 9. 10., also dasselbe was sie in den Evangelien ist. Die Güte

Gottes führt dazu, ἄγει, d. h. hat den Zweck sie zu Wege zu bringen; auch dann wenn sie ihn nicht erreicht. Die Part. ἢ am Anfange hält Koppe sonderbar genug für interrogativ, und verbietet sie „oder" zu übersetzen, ohne jedoch ihren Accent zu ändern. Es wird in diesem Verse ein anderer, noch schlimmerer Fall gesetzt, daß der Richtende nicht nur die V. 3. gerügte falsche Meinung hege, sondern sogar verstockt genug sey die zur Buße rufende Güte Gottes zu verachten. καταφρονεῖν nehmlich bedeutet gewiß verachten, und das Verhalten eines Menschen der sich durch alle Beweise göttlicher Güte und Langmuth nicht zur Buße bewegen läßt, dieselben hinnimt — wie der Jude that —, als müßte es so seyn, und ruhig fortsündigt, wird mit Recht als eine Verachtung dieser Güte bezeichnet. Das nachfolgende Particip ἀγνοῶν scheint caussale Bedeutung haben zu müssen: du verachtest u. s. w., weil du nicht weißt. Nun aber kann man eines Theils das nicht verachten was man nicht kennt, andern Theils P. gar nicht der Meinung seyn, daß der Angeredete diesen Entzweck der göttlichen Güte nicht kenne, indem er ihn ja dadurch entschuldigen würde, was er hier nicht wollen kann; daher haben viele Ausll. (Grot., Turr., Cramer, Böhme, Koppe, Tholuck, Scholz, Köllner, Reiche, de Wette, A.) das Verbum durch nicht bedenken erklärt, was freilich sehr wohl passen würde, aber als Bedeutung desselben nicht erwiesen werden kann. Es ist aber auch nicht nöthig, denn Theils kann P. die Unwissenheit als eine selbstverschuldete denken (vergl. über ἄγνοια und ἀγνωσία zu Eph. IV, 18. 1 Kor. XV, 34.), ohne dies in einem Zusammenhange, der von selbst darauf führte, bestimmter auszusprechen, Theils ist nicht unbemerkt zu lassen, daß auch dies letzte Glied zur Frage gehört, und die Frage: verachtest du weil du nicht weißt? den Sinn hat: weißt du etwa nicht, daß du (als Folge davon) verachtest? Hierin aber liegt eine bestimmte Leugnung des Nichtwissens, und der Sinn ist: dein Handeln ist so als wüßtest du nicht, was du doch wissen kannst und mußt.

V. 5. Die Auffassung dieses V. als Fortsetzung der Frage, die sich auch in Lachmanns Texte findet, aufzugeben bestimmt mich der Eine Grund, ohne den ich sie wohl vertheidigt haben würde, daß V. 4. dadurch seine wahre Bedeutung als Züchtigung des jüdischen Wahnes der Sicherheit vor dem göttlichen Strafgerichte verlieren würde, weßhalb ich mich der gewöhnlichen Abtheilung, die hier eine neue Periode anfängt, anschließe. σκληρότης = σκληροκαρδία, passendes Bild für die Verstocktheit oder Fühllosigkeit eines Gemüths, das sich durch die Erfahrung der göttlichen Güte nicht beugen noch erweichen läßt;

κατὰ τὴν σκλ., vermöge der Härte. θησαυρίζειν. Bekanntlich sind θησαυροὶ Vorrathskammern zur Aufbewahrung nützlicher oder werthvoller Dinge; also θησαυρίζειν τι Etwas aufhäufen, aufspeichern, für künftigen Gebrauch, vgl. Matth. VI, 19. 20. 1 Kor. XVI, 2. θησ. ἑαυτῷ ὀργήν, sich Zorn aufhäufen, eine aus der Vorstellung eines allgemeinen Gerichts- und Vergeltungs-Tages nothwendig herfließende Redensart. ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς. P. konnte εἰς ἡμ. schreiben, wofür auch ehedem Viele ἐν gesetzt annahmen; aber er hat die ἡμ. ὀργ. nicht als den Termin gedacht, auf welchen hin das θησαυρίζειν Statt finde, sondern als den Zeitpunkt, wo der aufgehäufte Zorn sich offenbaren werde, und darum ἐν gesetzt. Der Tag des Zornes ist der Gerichtstag, dessen Vorstellung sich vornehmlich aus den prophetischen Schilderungen des A. T. von dem gebildet hatte, was dort der Tag des Herrn genannt wird, wo Gott entweder selbst oder durch seinen Gesandten, den Messias, kommen werde den Erdkreis zu richten. Es wird derselbe hie und da mit ziemlich schreckhaften Farben dargestellt, hatte aber durch die Veränderungen welche die Messiasidee erlitten hatte, einige Modificationen erhalten müssen, und sich mit der Vorstellung vom Ende der Welt verbunden, wodurch er letzter Tag geworden war. δικαιοκρισία, gerechtes Gericht, kommt im N. T. nicht weiter vor. Andere Stellen s. in Bretschn. Lex. Nach der von Griesb., Lachm., Scholz in ihren Ausgaben beibehaltenen, auch von den meisten neuen Ausl. gebilligten Lesart, welche von unsern alten Auktoritäten ABCD*EFG. Syr. Vulg. It. al., also die ältesten für sich hat, heißt der Tag des Herrn ein Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, und von einer solchen kann der Ap. sehr gut sprechen, da dies Gericht ein noch erwartetes, noch nicht in die Reihe der wirklichen Erscheinungen eingetretnes, also nach seinem Sprachgebrauch jetzt noch verborgen ist. Daneben steht die von D**, den meisten Min. Hdschrr. und KVV., so wie mehreren Verss. dargebotene Lesart: ἀποκαλ. καὶ δικαιοκρ., welcher Mill, Bengel, Matthäi, Koppe, Knapp, Vater, Fritzsche, A. den Vorzug gegeben haben, die ich aber, da sie sich nur auf jüngere und subsidiarische Zeugnisse stützt, nicht für den ächten, sondern für einen interpolirten Text halte, sey nun die Partikel herein gekommen auf welchem Wege und aus welchem Grunde sie wolle. Nähme ich sie an, so würde ich die ἀποκάλυψις immer noch mit Orig. für die allgemeine Offenbarung alles Verborgenen ansehn, nicht mit Fritzsche für die ἀπ. χριστοῦ. Wenn ein Genit. hinzuzudenken ist, so sehe ich nicht, warum dieser leichter als jener soll ergänzt werden können; aber ich glaube nicht einmal daß einer nöthig sey, indem der Tag der Offen-

barung oder Enthüllung ein leicht verständlicher Begriff ist, wozu kommt, daß die ἀπ. χριστοῦ zwischen der ὀργὴ und δικαιοκρ. θεοῦ ganz am unrechten Orte eingeschoben wäre. Doch wie gesagt, ich erkenne die Lesart gar nicht an.

Der Gedanke des 6ten Verses, der nur mit Veränderung der Person des Verbi ganz aus Ps. LXII, 13. ist, hat an sich keine Schwierigkeit. Die von den ältern Theologen unserer Kirche hier erhobene Untersuchuug über die Frage, wie sich diese Behauptung mit der Lehre des Ap. von der Seligkeit durch den Glauben allein vertrage, ist von den neueren Exegeten seit Tholuck wieder aufgenommen und verschiedentlich behandelt worden. Meine aller Dogmatik fremde Exegese konnte sich auf eine Prüfung der ältern wie neueren Entwickelungen dieses Gegenstandes nicht einlassen, nur das glaube ich schuldig zu seyn, daß ich anzeige, wie mir diese Frage im Sinne des Ap. beantwortet werden zu müssen scheine. Zuerst nun ist es gar nicht einmal ganz richtig, daß Paulus die Seligkeit vom Glauben allein ableite, sondern nur die δικαιοσύνη, nach deren Empfang er ein sittliches Leben und Streben, wie er's V. 7. ohne Rücksicht auf das Christenthum beschreibt, ohne allen Zweifel allenthalben als Bedingung des einstigen Heilsgenusses im Reiche Gottes ansieht und einschärft; also sehr wohl sagen kann, am letzten Tage vergelte Gott einem Jeden nach seinem Thun hienieden, wie er denn auch ganz dasselbe 2 Kor. V, 10. Eph. VI, 8. in Bezug auf die Christen ausspricht; vgl. m. Bem. zur Korintherstelle. Sodann aber darf nicht vergessen werden, daß wenn auch dies nicht wäre, er sich noch nicht widersprechen würde, indem er hier gar nicht davon spricht, wie es seyn wird, seit der neue Gnadenweg von Gott vorgezeichnet worden ist, sondern davon, wie es schlechthin, ohne alle Rücksicht darauf, und ursprünglich gewesen ist; wobei er die Frage ganz auf der Seite liegen läßt, ob wirklich je ein Mensch dahin gekommen sey, oder habe kommen können, daß Gott ihm als gerechter Richter ewiges Leben verleihen könne, eine Frage, deren Erörterung ihm hier nicht nur überflüssig erscheinen mußte, sondern ihn auch von dem Gegenstande, mit dem er hier einzig beschäftigt ist, abgeführt haben würde. Die Heilsanstalt in Christo ist eine Abhülfe für die Unvermögenden, hebt aber auch nach Pauli Sinn die ursprüngliche Regel nicht auf, daß wenn der Mensch den Willen Gottes erfüllen könne, diese Erfüllung ihm das ewige Leben bringe.

V. 7. folgen die Ausll. und Herausgeber verschiedenen Constructionen, woraus verschiedene Deutungen hervorgehn. Oekum., Ambr., Est, Reiche, A. nehmen die drei Akkus. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν als Objektsakkusative des Verbi ἀποδώσει, κατ' ὑπομ. ἔργου ἀγαθοῦ als die Norm des ἀποδιδόναι, und lassen die Worte ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον als Charakteristik der Se-

ligkeitswürdigen nachfolgen. Eine gefällige und einfache Construktion ist dies sicher nicht, als charakteristische Bestimmung würde das Partic. den Artikel fordern (τοῖς ζητ., nehmlich denen welche suchen); ohne denselben kann es nur caussal gefaßt werden, aber — de Wettes Worte — hinkt unerträglich nach. An sich also stellt diese Constr. sich keineswegs als die beste dar, die Gründe aber, womit Reiche sie zu stützen gesucht hat, sind meist negative, der andern Erkl. entgegen gestellte, können also erst weiter unten in's Auge gefaßt werden. In der Annahme daß jene drei Akk. das Objekt von ἀποδώσει sey, stimmt Paulus mit ihm überein, weicht aber darin von ihm ab, daß er ζητοῦσιν ζ. αἰών. wirklich caussal und τοῖς καθ' ὑπομονὴν (denen Ausharrenden) substantivisch faßt, hierin sich Fritzsche's Verbindung nähernd, von der alsbald. Alle übrigen sehen ζωὴν αἰώνιον als Obj. jenes Verbi an, wogegen Reiche nur das Eine bemerkt hat, daß ὀργὴ καὶ θυμὸς V. 8. ein besserer Gegensatz gegen jene drei Akkus. als gegen die ζωὴ αἰώνιος sey, was dahin gestellt bleiben mag, da auch sie einen scharfen Gegensatz nicht bilden. Unter diesen Auslegern verbindet Schrader so: τοῖς μὲν ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον καθ' ὑπομονὴν ἔ. ἀγ. (nach der Beharrlichkeit im guten Werke, also hierin wie Reiche), ζητοῦσιν δόξ. καὶ τιμ. κ. ἀφθ. (da sie — suchen, also das Part. caussal wie Paulus, nur anders verbunden); nicht unmöglich, aber die Worte ungebührlich durch einander werfend; Bengel, Griesbach, Knapp, Fritzsche, in dieser Art: τοῖς — ἀγαθοῦ, (als Subst. verbunden), δόξαν — ζητοῦσιν, ἀποδώσει ζ. αἰώνιον, eos, qui in virtute perstant, qui — sibi quaerunt, vita aeterna remunerabitur. Hier ist die Verbindung zum Subst. von Köllner getadelt und für sprachlich falsch gehalten worden, ohne Zweifel mit Unrecht, wie denn auch Fr. sie durch VIII, 5. u. a. Stellen vollständig gerechtfertigt hat, ja sie hat keine geringe Empfehlung in dem τοῖς ἐξ ἐριθείας V. 8. durch die parallele Form der Glieder; sie nicht anzunehmen bestimmt mich nur 1) die auch von ihrem Vertheidiger nicht genügend gehobene Schwierigkeit, daß das epexegetische Mittelglied weder wie V. 8. durch καὶ verbunden ist, noch den Artikel hat, dessen Ergänzung aus dem ersten Gliede er von einem Andern kaum geduldet haben würde, wogegen die caussale Fassung des Particips, die er gestatten will, kaum im Sinne des Apostels liegen möchte; 2) die weit größere Natürlichkeit und Einfachheit der Construktion, welche von der Menge alter und neuer Ausll., neustens von Scholz, Benecke, Glöckler, Köllner, Olshausen, de Wette, Meyer, Dähne (Lehrbegr. S. 19.), Lachmann (Ausg.), festgehalten wird, und von der vorigen darin abweicht, daß καθ' ὑπομ. ἔ. ἀγ. als adverbiale Bestim-

mung mit ζητοῦσιν verbunden wird (nur Beza, mit dem Paulus hierin übereinstimmt, und Herzog bei Wolf, nahmen ζ. τοῦ ἀγ. als abhängigen Genit. von δόξα, was längst widerlegt ist). Fritzsche stellt nur das entgegen, daß durch diese Verbindung vs. 7. neque ipse concinnus sit neque ad vs. 8. concinne referatur. Den ersten Theil dieser Beschuldigung gründet er auf die Länge des Participialgliedes, dem dann nur zwei Wörter, ζωὴν αἰών. entsprechen, den zweiten darauf daß diesen vielen Worten V. 8. nur τοῖς ἐξ ἐριθείας entgegen stehe. Was jene Länge anlangt, so möchte sie sich wohl aus den besten Schriftstellern in nicht seltenen Beispielen nachweisen lassen; die Kürze des dazu gehörigen Objektsakkus. findet sich eben so V. 8., und kann so wenig als jene Länge ein Grund gegen eine Erklärung seyn, wenn nicht nachgewiesen wird, daß dort zu viel und hier zu wenig gesagt sey; das Letzte aber ist nicht richtig, da V. 8. der Dativ aus drei Theilen besteht, und eine ganz andere Bauart hat. Härter ist Reiche's Tadel, doch dieser kann erst bei der Erklärung des Einzelen näher betrachtet werden. Dazu gehe ich nun über. Wie P. die ζωὴν αἰώνιον denke, geht aus den Stellen wo er ihrer erwähnt, deutlich genug hervor. Sie ist das Ziel des Hoffens und Sehnens der Gläubigen (Tit. I, 2. III, 7. 1 Tim. I, 16.), und als solches gewiß der Inbegriff alles Guten und Erhabenen, wozu er diese berufen glaubt, eben jene κληρονομία, jene überschwängliche δόξα, die er an andern Stellen als den Gegenstand seines Hoffens bezeichnet, liegt für ihn aber ganz in der Zukunft des neuen unsterblichen Lebens, nicht, wie bei Johannes, schon in der Gegenwart des jetzigen; sie ist Gottes Geschenk (VI, 23.), von der über den Gläubigen waltenden χάρις durch die δικαιοσύνη vermittelt (V, 21.), aber doch auch das τέλος (Endergebniß, Frucht) der im Gehorsam gegen Gott erzielten Heiligung (VI, 22.), die Aernte dessen welcher sich in diesem Leben zur Geistigkeit erhoben hat (Gal. VI, 8.). Sie könnte demnach allerdings als Ziel des menschlichen Strebens gedacht, also auch von einem ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον gesprochen werden, was Köllner leugnet; doch folgt daraus nichts für die Annahme der oben abgewiesenen gezwungenen Construktion. Die Empfänger dieses ewigen Lebens sind nach der von uns angenommenen Wortverbindung οἱ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦντες. Hier sagt nun Reiche, ζητ. δ. κ. τιμ. gebe „ohne Objekt überhaupt keinen klaren Begriff, am wenigsten den welchen der Zusammenhang fordere", ζητ. ἀφθ. aber „kaum einen Sinn," und dies sein Hauptgrund gegen diese Verbindungsart. Da muß ich gestehn, daß ich ihn nicht begreife. Erstlich, was will er mit dem „ohne Objekt"? Was für ein Objekt der δ. und τ.

fordert er, oder kann er fordern? Sodann, warum soll denn δ. κ. τ. durchaus nur Ruhm und Ehre bedeuten? Ist denn δόξα nicht das was gegenwärtig den Menschen fehlt (III, 23.), nicht das, was meist an ihnen offenbar werden soll (VIII, 18.), wozu sie durch die Trübsal dieses Lebens vorbereitet werden (2 Kor. IV, 17.), was Christus jetzt schon hat, und die Auferstandenen einst empfangen sollen (Phil. III, 21. 1 Kor. XV, 43.), kurz ist sie nicht der bessere, höhere Zustand des Leibes nicht nur sondern des ganzen Seyns, den unser Ap. hoffte, und durch unermüdetes Streben zu erlangen suchte und ermahnte? Können wir nun auch für τιμή nicht eben solche Zeugnisse aus seinen Briefen beibringen, so ist doch wohl klar, daß das der δόξα ziemlich synonyme, nur der oratorischen Fülle wegen hinzugefügte Wort nichts davon verschiedenes andeuten werde; warum soll da ζητεῖν δ. κ. τ. keinen hierher passenden Sinn darbieten? Wenigstens einen ganz pauliniſchen bietet es, und mehr bedarf es nicht. Und warum ζητ. ἀφθαρσίαν keinen? P. lehrt ja, daß ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα, die φθορὰν ärndte, deren Gegensatz die ἀφθαρσία ist (Gal. VI, 8.), konnte also von dem σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα auch als Frucht die letztere erwarten, wenn er gleich dort nicht sie, sondern ζωὴν αἰώνιον genannt hat. Und warum sollte wohl der, welcher 1 Kor. XV, 50 ff. sich mit so hoher Freude der künftigen ἀφθαρσία freut, die er nicht von seiner Natur, sondern von Gott, und nur für die Gläubigen erwartet, dieselbe nicht als Ziel menschlichen Strebens haben denken können? In allem diesen finde ich nichts was von der Verbindung der drei Akk. mit ζητοῦσιν abhalten könnte; sobald aber das nicht ist, tritt die Grammatik in ihre vollen Rechte ein, diese aber gebietet die sich von selbst gebende einfache Construktion jeder andern vorzuziehen. Wir erhalten demnach für die Empfänger der ζωὴ αἰών. die Vorstellung von Personen, welche aus dem gegenwärtigen Zustande der Mangelhaftigkeit, Niedrigkeit und Vergänglichkeit zu einem vollkommneren, erhabneren und unvergänglichen hinanstreben; wir finden daß P. dies Streben selbst habe und überall fordere; wir begreifen auch, daß wenn demjenigen welcher darnach sucht, ζωὴ αἰών. gegeben werde, er genau erhalte was er sucht, sein Loos mit seinem Streben in den besten Einklang trete; wir dürfen uns also bei dieser Auffassung beruhigen. Nur die das ζητεῖν bestimmenden Worte κατ' ὑπομ. ἔ. ἀγαθοῦ sind noch zu erklären. Der Sing. ἔργον kann mit Absicht gesetzt seyn, um darauf hin zu deuten, wie es nicht auf einzele ἔργα ankomme, sondern auf Ein ἔργον, d. h. eine durchgängig sittliche Richtung des gesammten Handelns. So Klee, Reiche, A. Doch möglich auch daß er nichts besonderes damit bezweckt. ὑπομονή, im N. T.

gewöhnlich die Geduld welche Unangenehmes trägt; die Ableitung von ὑπομένειν aber, d. h. tolerare, beharren überhaupt, giebt den allgemeinen Begriff der Standhaftigkeit, perseverantia, welcher an unserer Stelle paßt, mit welcher 1 Thess. I, 3. am besten verglichen wird. So wie dort ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος standhaftes Beharren in der Hoffnung, so hier ὑπομ. ἔ. ἀγ. standhaftes Beharren im sittlichen Handeln, das sich durch die entgegenstehenden Schwierigkeiten oder Verführungen nicht abbringen läßt. So die Ausleger, ältere und neuere, fast durchgängig. κατὰ nehme ich instrumental, wie IV, 16. 1 Kor. XII, 8. (vgl. mit den fg. Vss.). Demnach wird das ewige Leben denen zu Theil, welche durch standhaftes Beharren im sittlichen Handeln nach der Erlangung eines bessern, herrlichen und unvergänglichen Zustandes streben; und da nun gegen einen solchen Sinn gar nichts eingewendet werden kann, so halten wir uns nicht berechtigt, irgend einer andern Erklärung zu Liebe die von uns verfolgte natürliche Wortverbindung aufzugeben.

V. 8. werden wir ein Verlassen der begonnenen Construktion gewahr, indem anstatt eines von ἀποδώσει abhängigen Akkus. auf einmal der Nominat. folgt; einen bestimmten Grund dazu im Gemüthe des Schreibenden anzunehmen zeigt sich keine Nothwendigkeit. Origenes nahm ἐξ ἐριθείας caussal, und verband ohne auf καὶ zu achten τοῖς ἐξ ἐριθ. ἀπειθοῦσιν; eben so Glöckler, nur mit dem Unterschiede, daß er die Part. intensiv faßt (welche aus Ehrgeiz auch selbst der Wahrheit nicht folgen), was die Stellung der Worte nicht erlaubt. Es müßte heißen τοῖς ἐξ ἐριθ. καὶ (αὐτῇ) τῇ ἀληθ. ἀπειθοῦσιν. So bleibt nur übrig, τοῖς ἐξ ἐριθ. in Einen substantivischen Begriff zu verbinden. Zur Erklärung desselben bemerke ich zuerst, daß der Ausdruck mit ὁ ἐκ πίστεως III, 26. Gal. III, 7., οἱ ἐκ νόμου IV, 14., und den bei Johannes besonders häufig vorkommenden Formeln, εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ διαβόλου, τῆς ἀληθείας κ. τ. λ. zu vergleichen ist, in welchen allen der Sinn liegt: eine gewisse Eigenschaft an sich haben, welche sie dem was das Subst. anzeigt ähnlich macht, wie der Sohn dem Vater ähnlich ist, indem diese Ausdrücke ziemlich gleichbedeutend mit υἱόν τινος εἶναι sind. Vgl. m. christl. Philos. Th. 2. S. 252 f. Demnach sind οἱ ἐξ ἐριθείας diejenigen, welche die Eigenschaft der ἐριθεία an sich haben. Die Bedeutung des Wortes ἐριθεία*) war bisher sehr schwankend. Alte und neue Ausleger leiteten es entweder unmittelbar von ἔρις ab, und fanden dann hier homines contentiosos, die sich, verschiedenartig schattirt, bei Orig.,

*) So nehmlich, nicht ἐρίθεια, ist das Wort zu accentuiren, denn es kommt von ἐριθεύω.

Chryſ., Beza u. v. A. finden, oder mittelbar von ἐριθίζω, und deuteten dann: Widerſpenſtige, ſich gegen Gott Auflehnende. So Grotius, geſtützt auf Stellen der LXX., von denen aber keine einzige ἐριθεία hat, Calv. A., neuerlich noch Scholz, Benecke, Paulus, Olsh., Reiche, de Wette. In der erſten Aufl. machte ich (meines Wiſſens zuerſt) den Verſuch einen Weg zu gehen, welchem ſeit der Zeit Schrader und Glöckler ſtillſchweigend, Köllner in der Hauptſache, Meyer ganz gefolgt iſt. Endlich hat Fritzſche, ausgerüſtet mit einem Apparat der mir in meinem Kreiſe freilich mangelte, in beſonderm Excurſe das Wort mit ſeiner bekannten Gründlichkeit behandelt, und ich freue mich wahrzunehmen, daß er in dem gelegten Grunde und den Hauptreſultaten mit mir übereinſtimmt. Ich erlaube mir, im Folgenden aus ſeinem Reichthum das zu entlehnen, was meiner Armuth abgeht. Stammwort iſt ἔριθος, ein Wort zweifelhafter Abſtammung (ſ. Fritzſche), deſſen aus Hom. Il. XVIII, 550. 560. hymn. in Merc. 296. Hesiod. ἔργ. II, 221. erkennbare Quantität ſchon allein gegen jede Verwandtſchaft mit ἔρις ſtreitet, und bedeutet in der älteren Sprache einen Tagelöhner oder überhaupt Lohndiener. Heſych.: ἔριθοι οἱ γεωργοὶ παρὰ τὸ τὴν ἔραν (falſche Ableitung) ἐργάζεσθαι, ἥτις ἐστὶ γῆ. καταχρηστικῶς δὲ καὶ οἱ ἐριουργοὶ ἢ μισθωτοί. Derſ. ἐρίθοισιν, ἐργάταις, γεωργοῖς. Demoſth. g. Eubul. p. 1313. Reisk. ſagt, viele einſt reiche Weiber wären jetzt τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τρυγήτριαι, Lohndienerinnen. Davon ἐριθεύειν und ἐριθεύεσθαι, um Lohn dienen, ſich etwas zu verdienen ſuchen; Heſych: ἐριθεύει εἰκῇ, ἐργάζῃ μάτην. Dieſe ältere, allgemeinere Bedeutung war im ſpäteren (helleniſt. und alexandr.) Gebrauch in die engere des Wollarbeitens übergegangen. Beiſpiele, für ἔριθος Jeſ. XXXVIII, 12. für ἐριθεύεσθαι Tob. II, 11. ἡ γυνή μου Ἄννα ἠριθεύετο ἐν τοῖς γυναικείοις. Aus der Bedeutung: ſich zu verdienen ſuchen, muß die zweite hervorgegangen ſeyn: ſich die Volksgunſt zu erwerben ſuchen, eine Faktion machen, durch Geld und Rednerkünſte ſich emporbringen, auf welche ſich Heſychius Gloſſen beziehen: ἠριθευμένων, περιλοτιμημένων. ἠριθεύετο, ἐφιλονείκει; desgl. δεκάζεσθαι bei Suidas, Philo's ἡγεμονία ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος (Leg. ad C. p. 1001. Fcf. II, 555. M.) und der Gebrauch vom Ambitus bei Wahlen (Ariſt. Polit. V, 2. 3. S. 292 f. Cas.) Nach dieſen Unterſuchungen können wir für unſer Wort nur noch zwei Bedeutungen in Anſpruch nehmen, Lohndienſt und Ränkeſucht, und müſſen fragen, welche ſich davon im N. T. finde? Wir betrachten die Stellen wo es vorkommt. Jak. III, 14. 16. ſteht es in Verbindung mit ζῆλος πικρός, aemulatio, invidia, als Quellen des Rühmens und Lügens gegen einander,

der ἀκαταστασία und jeder schlechten Sache; hier könnte freilich auch contentio einigermaßen passen, aber eigentlich ist sie, d. h. Zank oder Streit, die Folge der ἐριθεία; Widerspenstigkeit paßt weder in Bezug auf Menschen noch auf Gott, wohl aber eine selbstsüchtige Gesinnung, die sich erheben, den andern ausstechen will, d. h. die griech. ἐριθεία aufs Privatleben übergetragen. Gal. V, 20. ist 1) ἐριθ. von ἔρις, das besonders vorangeht, bestimmt geschieden; 2) an die Bedeutung der Auflehnung gegen Gott und Wahrheit gar nicht zu denken; 3) in der steigernden Reihe ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι (seditiones), αἱρέσεις κ. τ. λ. die griech. Bedeutung sehr passend. Das Nehmliche gilt von 2 Kor. XII, 20. Phil. II, 3., in einer Ermahnung zur Demuth und Einmüthigkeit, wird ἐριθ. mit κενοδοξία, Ehrgeiz, kaum etwas anderes bedeuten können, als ein selbstsüchtiges, ambitiöses Streben. Endlich Phil. I, 16., wo οἱ ἐξ ἐριθείας entgegengesetzt sind τοῖς ἐξ ἀγάπης, könnten die Vertheidiger von contentio sich freilich auf V. 15. διὰ φθόνον καὶ ἔριν berufen; doch läßt sich auch dort die griech. Bedeutung rechtfertigen, weil von Solchen die Rede ist, welche durch ihr Predigen den Apostel stürzen wollen, ohne Zweifel um sich zu erheben; und daß er grade dasselbe habe sagen müssen wie V. 15., läßt sich nicht beweisen. Auch fürs N. T. und die paulin. Briefe ist sonach die Bedeutung festgestellt, und zwar harmonisch mit dem griech. Sprachgebrauch. Da scheint es, als ließe sich dieselbe an unsrer Stelle, der einzigen übrigen, nicht abweisen. Freilich ein so specieller Ausdruck, gegenüber den ganz allgemeinen des 7ten Verses, und hinterdrein auch hier wieder allgemeinere, sprechen stark dagegen, ja ziehn hinüber, trotz dem Gesagten, zu der Erklärungsart derer welche Widerstreben gegen Gott darin finden wollen. Doch Eine Betrachtung rettet vielleicht auch hier den Sprachgebrauch der Griechen. Der Apostel nehmlich spricht zwar hier ganz allgemein, aber sein Augenmerk ist doch beständig auf die Juden gerichtet, die er in diesem ganzen Kapitel demüthig zu machen sucht durch die Darstellung, wie auch sie keine Ansprüche haben an Gottes Gerechtigkeit, von der sie nichts erwarten dürfen als Zorn und Strafe. Gäbe es also ein unsittliches Bestreben, das ihnen gerade ganz besonders eigen wäre, und machte Paulus dies besonders namhaft, als des göttlichen Zornes werth, so würden wir, meine ich, um der Zweckmäßigkeit der Rede willen das entschuldigen, was etwa an der logischen Anordnung versehen wäre. Nun aber ein solches Bestreben ist der jüdische Particularismus, gegen den der Brief streitet. Auch die Judenchristen wollten keinem Heiden Zutritt gönnen in die Kirche, überall nur selbst gelten, ihre Vorzüge geltend machen, und zu größtem Schaden des Ganzen allein

die Segnungen des Christenthums genießen. Ein solches Streben gehört unter den allgemeinen Begriff der ἐριθεία, wie sie sich im Privatleben zeigt, die Aufführung desselben ist höchst zweckmäßig; wozu noch kommt daß P. von seinen Gegnern allenthalben, und namentlich erst vor Kurzem wieder in Korinth, so viele Machinationen und Kabalen erfahren hatte, daß kein Wunder war, wenn ihm die Richtung des Gemüths, aus welcher dieselben ihm hervorzugehen schienen, also eben die ἐριθεία, als die allerverkehrteste und unsittlichste, die wahre Mutter alles Bösen erschienen wäre, und er, noch immer in den Umgebungen lebend, welche ihm des Unangenehmen so viel bereitet hatten, gerade sie als Repräsentanten aller Unsittlichkeit hinstellte, ohne darum die übrigen unsittlichen Gemüthsrichtungen auszuschließen, oder die Bedeutung des Worts zu ändern. Köllner und Fritzsche wollen eine solche Rücksicht in der Wahl des Ausdrucks nicht gelten lassen, und ziehen die Annahme vor, daß das Wort Trotz jener beschränktern Bedeutung doch hier in der allgemeinen der Bosheit oder sittlichen Schlechtigkeit überhaupt gesetzt sey: aber da diese sich nirgendsher erweisen läßt, so weiß ich nicht, wie man dabei dem schon von Meyer erhobenen Tadel der Willkürlichkeit entgehen wolle, und ob nicht aller Gewinn der obigen Untersuchung wieder verloren gehe, wenn man die dadurch gewonnene bestimmte Bed. mit einer so sehr erweiterten vertauscht, und halte es daher für besser, jene festzuhalten, und so wie ich es gethan aus dem Zwecke des Briefes und den Verhältnissen und Einflüssen, unter denen er entstand, die Erscheinung zu erklären, daß P. anstatt eines Wortes von weitem ein anderes von so engem Begriffe wählte. — Das Uebrige ist leicht; was ἀλήθεια sey ist I, 18. gezeigt, ἀπειθεῖν τῇ ἀλ. erklärt sich von selbst; πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ ist vornehmlich um des Gegensatzes willen gesagt, doch darf man nur die ἀδ. von dem innern unsittlichen Triebe des Menschen verstehn, um auch diesen Ausdruck gerechtfertigt zu finden*). ὀργὴ καὶ θυμός bieten ABDEG. Syr. Vulg. H. Or. A. Lachm. Fr. für rec. θυμ. κ. ὀργή. Den Unterschied beider bestimmen die Grammatiker und Ausleger dahin, daß ὀργὴ den dauernden Groll, θυμὸς die zornmüthige Aufwallung bezeichne; ob aber P. diesen Unterschied hier wirklich gedacht habe, ist mir sehr zweifelhaft.

Im 9ten Verse wird der eben ausgesprochene Gedanke noch einmal wiederholt und etwas erweitert. Wahrscheinlich

*) Fritzsche, diese Auffassung tadelnd, erklärt ihn aus Personification der ἀδικία. Ganz richtig, aber was ist denn nun diese personificirte ἀδικία? Doch nichts anders als die innere Unsittlichkeit, und eben diese habe ich den innern unsittlichen Trieb genannt.

war es die Absicht des Apostels, nur diesen Satz von der Strafe der Gottlosigkeit zu wiederholen, und V. 10. von den Belohnungen der Tugend wurde bloß des Gegensatzes wegen anhangsweise hinzugefügt; daher ich auch V. 8. und 9. nicht durch Punkt, sondern nur durch Kolon von einander trennen würde. θλῖψις *) (hebr. צָרָה Gen. XLII, 21.), ein im N. T. nicht seltener Ausdruck, eigentlich Drängen und Stoßen, dann aber Noth, Jammer, Trübsal, zu bezeichnen. στενοχωρία, eig. angustia, Enge des Raums (Plat. Theät. S. 195. A.), im A. und N. T. Verlegenheit, Angst, Noth; bei Paulus stets in Gesellschaft von θλῖψις, s. VIII, 35. 2 Kor. VI, 4., eine Verbindung die auch in der LXX. vorkommt, z. B. Jes. VIII, 22. für צָרָה וְחֶשְׁכָה, XXX, 6. für צָרָה וְצוּקָה. Den Unterschied beider erkennt man am deutlichsten aus 2 Kor. IV, 8. ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι· in allen Dingen gedrängt oder geplagt, aber nie in Verzweiflung oder Rathlosigkeit versetzt (s. m. Comm.). Den Unterschied den Köllner und Meyer setzen, daß θλ. die äußere Noth, στ. die innere Angst bezeichne, kann ich nicht anerkennen. In den Worten ἐπὶ — ἀνθρώπου will man einen Hebraismus für ἀνθρ. allein finden; ich sehe aber nicht warum es hebräisch seyn muß, wenn P. bemerklich macht daß nicht der Leib des Menschen, sondern die Seele es sey, welche die Unseligkeit jenes Lebens erfahre. Daraus wenigstens daß V. 10 nur παντὶ τῷ ἐργ. steht, folgt durchaus nichts, da P. nicht genöthigt war diese Bezeichnung überall zu wiederholen. de Wettes Einwand, daß es dann ἐπὶ ψ. παντὸς ἀνθρ. oder ἐπὶ π. ψ. ἀνθρώπων heißen müßte, scheint mir nicht Stich zu halten; wenn aber Fritzsche bemerklich macht daß nach der Lehre der h. S. die Höllenstrafen vorzüglich auf den Leib bezogen werden, so muß ich erwiedern, daß dies allerdings in den Darstellungen der Evangelisten so sey, daraus aber nichts für P. folge, der eine Auferstehung der Gottlosen gar nicht anzunehmen scheine. Und Etwas muß doch das wohl gelten, daß er eine solche Periphrase nirgends braucht. Die Auslassung des Verbi macht es halb ungewiß, ob P. hier ein Urtheil ausspreche, oder eine Art von Wehe ausrufe über den Sünder. Auch in κατεργάζεσθαι hat man nicht mehr zu suchen als im einfachen Verbum V. 10., nehmlich vollbringen. Auch

*) Ob θλῖψις oder θλίψις zu accentuiren sey (wie ich nach Lachmanns u. A. Vorgange in den Korintherbriefen gethan), scheint nach dem was Fritzsche zu d. St. mit Bezugnahme auf Lobecit ad Phryn. p. 107. Dindorf praef. ad Arist. Acharn. p. XV. über die Abweichung der Hellenisten in Hinsicht auf die Quantität des ι in ähnlichen Wörtern bemerkt hat, wenigstens sehr zweifelhaft zu seyn, und mag also dahin gestellt bleiben.

das Merkmal der Schlechtigkeit des Handelns kann die Präp. wohl nicht enthalten, obwohl an den von Fritzsche angeführten Stellen I, 27. VII, 17. 20. 1 Kor. V, 3. das verübte ἔργον ein böses ist. Wenigstens wird dasselbe Verbum auch vom guten Werk gebraucht VII, 18. XV, 18., wo das Merkmal der Schwierigkeit desselben kaum gefunden werden kann. εἰρήνη, das hier zu δόξα und τιμή hinzugefügt wird, ist bekanntlich im A. und N. T. ein sehr weiter Begriff, und soll wohl auch hier nicht nur den innern Seelenfrieden (Meyer), sondern jedes mögliche Gute bezeichnen; s. I, 7. Beiden Verkündigungen fügt der Ap. die Worte bei Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, die wir schon I, 16. kennen lernten. Ein Zuerst, wie dort der Heilsverkündigung, so hier der Strafe und des Lohnes, setzt er überall für sein Volk; daß nicht Vorliebe ihn leite, lehrt V. 9.; wohl aber konnte ihn zu diesem Zusatze die Ueberzeugung bestimmen, daß ob auch alles sittliche Handeln an sich gleich gut, alles unsittliche gleich schlecht sey, doch Begabung mit Unterstützungen wie sie der Jude hatte, den Wollenden viel weiter fördern, den Widerstrebenden in viel schwerere Verantwortung bringen müsse, als den Heiden dem diese Unterstützung abgehe. Mehr suche ich nicht in diesen Worten. Er begründet das bisher Vorgetragene durch den V. 11. aufgestellten Gedanken, es sey bei Gott keine προσωποληψία, d. h. er leitet den Grund seiner Behauptungen aus der Idee göttlicher Gerechtigkeit ab. Wo irgend im N. T. die Ausdrücke λαμβάνειν πρόσωπον, προσωπολήπτης, προσωποληψία vorkommen, da bezeichnen sie immer ein ungleiches Verfahren, ein Verlassen des Pfades der Gerechtigkeit aus Rücksicht auf die äußern Verhältnisse und die Persönlichkeit der betheiligten Personen, kurz Parteilichkeit.

V. 12. Den Gedanken daß bei Gott eine solche Parteilichkeit nicht gefunden werde, will nun P. noch weiter ausführen, und zwar in der bestimmten Beziehung auf das Verhältniß der Heiden und der Juden, indem er zeigt, daß jeder von beiden Theilen mit seinem eignen Maße gemessen, d. h. nach dem was ihm als Förderungsmittel der Sittlichkeit verliehen sey, beurtheilt werde. Er spricht hier bloß von Solchen die gesündigt haben, obwohl bisher eine dopple Annahme Statt gefunden, Solcher die Lohn, und Solcher die Strafe zu erwarten haben. Der Grund hiervon scheint darin zu liegen daß P. urtheilt, der erste Fall könne gar nicht eintreten, es könne nie die Frage werden, nach welcher Regel Gott Belohnungen ertheile, weil Niemand sich derselben würdig mache. Wenigstens ruht ja doch auf dieser Ansicht seine Ueberzeugung von dem Bedürfnisse der Erlösung und des Glaubens daran für alle Menschen ohne Ausnahme. οἱ ἀνόμως ἁμαρτόντες sind ohne Zwei-

sel Heiden, alle diejenigen unter ihnen, welche gesündigt haben; denn von einem Unterschiede zwischen beharrlichen und nicht beharrlichen Sündern, den Neuere machen wollen, und daher hier das ἥμαρτον ohne alle Rücksicht auf den Aorist von beharrlichem Sündenleben verstehn (s. Rosenm., Flatt.), weiß Paulus nichts. Ihm ist Jeder der gesündigt hat, ohne Unterschied dem göttlichen Gerichte heimgefallen, das über ihn ergehen wird, wenn keine Versöhnung für ihn eintritt. Sie sündigen ἀνόμως, d. h. außer dem Gesetz; die Juden, welche das Gesetz haben (es giebt für P. nur Eins, nehmlich das Mosaische, das ihm die Gesammtheit der Offenbarung göttlichen Willens an die Menschen ist), sind ὑπὸ τὸν νόμον, ἐν τῷ νόμῳ, ἔννομοι; der Gegensatz ἄνομοι, welches Wort hier seine gewöhnliche Bedeutung: unsittlich, um des Gegensatzes willen ablegt (vgl. 1 Kor. IX, 21. nicht aber Apg. II, 23. wie Heumann will); ihr Zustand also ἀνομία, ihr Sündigen geschieht ἀνόμως d. h. χωρὶς νόμου, ohne das Gesetz gehabt zu haben. ἀπόλλυσθαι, Gegensatz von σώζεσθαι (s. zu I, 16.), umkommen; das Schicksal des Sünders der in der Sünde beharrt ohne Erlösung. Das Wort ist eigentlich zu nehmen, obwohl es auch in der Bedeutung, aktiv des Verlierens (Joh. XII, 25. Matth. XVI, 25. al.), und passiv des Verlorenwerdens (woher πρόβατα ἀπολωλότα Matth. X, 6. XV, 24.) vorkommt; denn der Lohn der Sünde ist der Tod (VI, 23.). Vgl. 1 Kor. XV, 18. *). ἀνόμως hier im zweiten Gliede muß nun bedeuten, ohne Anwendung des Gesetzes, d. h. nicht nach der Regel des Gesetzes. Sie werden zwar den Lohn der Sünde erhalten, dem kein Sünder vor dem gerechten Richtstuhl Gottes entgehen kann, aber es wird auf sie das Gesetz nicht angewendet werden. Die Part. καὶ vor ἀπολοῦνται dient zu Bezeichnung des richtigen Verhältnisses der Folge zum Grunde. Im zweiten Theile sind οἱ ἐν νόμῳ ἁμαρτόντες diejenigen, welche im Gesetze (III, 19.) oder unter dem Gesetze stehend gesündigt haben, also die Juden **). Heißt es nun von diesen κριθήσονται, so hat κρίνειν in diesem Zusammenhange

*) An Vernichtung, wie Fritzsche glaubt, habe ich weder hier noch bei irgend einer andern von mir erklärten Stelle gedacht oder denken können, da P. eine solche nirgends lehrt. Eben so entfernt aber bin ich gewesen, dem Ap. die Absurdität des Gedankens: mitius interibunt, aufbürden zu wollen, welche Fr. mir aufgebürdet hat.

**) Zu der Annahme daß ἐν hier eine instrumentale Bedeutung habe (per legem, Fritzsche), kann ich weder im Gegensatze noch im Zwecke dieser Worte eine Nöthigung erkennen. Denen welche ohne Gesetz werden die entgegen gestellt, welche mit Gesetz gesündigt haben, d. h. im Besitze desselben; ob auf dieses Sündigen das Gesetz Einfluß gehabt und welchen, darauf kam hier nichts an.

und als Parallele von ἀπόλλυσθαι wirklich die Bedeutung: verurtheilen *). διὰ νόμου durch das Gesetz; d. h. mit Anwendung des Gesetzes als Regel der Beurtheilung. Der Mangel des Artikels hat Scholz, Paulus, A. bewogen den Satz als einen allgemeinen Satz, also νόμος nicht vom mosaischen Gesetze selbst, sondern nur von einem (geoffenbarten) Gesetze überhaupt zu verstehn, welchem dann freilich im Zusammenhange das jüdische als concretum unterzuordnen seyn würde. Die Möglichkeit dieser Annahme in einem Satze wie dieser läßt sich gar nicht leugnen, aber νόμος ohne Art. bezeichnet bei P. dasselbe wie mit Art., und zwar (solche Stellen abgerechnet wo gar keine Beziehung auf das jüdische Statt finden kann) wahrscheinlich allenthalben. Dieser mehrmals von mir ausgesprochenen Behauptung ist hie und da widersprochen worden; ich halte es daher für nothwendig hier einmal für allemal den Beweis zu führen. An folgenden Stellen: R. 23. 25. 27. V, 13. 20. VII, 1. X, 4. XIII, 8. 10. 1 Kor. IX, 20. Gal. III, 10. 11. 21. 23. IV, 4. 5. 21. V, 4. VI, 13. Phil. III, 5. 6. 9. kann, wenn man nur einigermaßen auf Sinn und Zusammenhang Rücksicht nehmen will, an ein Gesetz überhaupt nicht gedacht werden, sondern nur an das bestimmte, mosaische. Neben diesen steht eine geringe Anzahl anderer, wo eine weitere Fassung möglich wäre, so daß, wären sie die einzigen, man an das mos. Gesetz vielleicht nur insofern denken würde, als dasselbe in der Gattung mit enthalten ist, bei dem Vorhandenseyn der vorgenannten aber und der Rücksicht auf den Kampf des Apostels gegen die jüdischen Meinungen und Vorurtheile, die specielle Fassung doch wohl vorzuziehen hat. Dahin rechne ich III, 21. (χωρὶς νόμου kann heißen: ohne Zuthun (irgend) eines Gesetzes, aber im Zusammenhange liegt eine so nahe Beziehung auf das mosaische, daß man es weit richtiger von diesem deutet) 31. (νόμον καταργεῖν könnte wohl bedeuten: alles Gesetz überhaupt aufheben, aber daß P. nur an das jüdische denke, ist wenigstens höchst wahrscheinlich.) IV, 13. 14. VI, 14. 15. VII, 9. (ἔζων χωρὶς νόμου kann hei-

*) Eine bedeutungsvolle Milde gegen die Juden (de Wette) kann ich darum hier nicht finden, weil der Zweck der Stelle ist diese zu belehren, daß sie eben so verdammlich seyen, und dem göttlichen Urtheile eben so wenig entgehen werden als die Heiden. Hatte der Ap. einen bewußten Grund für den Wechsel, so konnte es der seyn, daß ein Richterspruch im eigentlichen Sinne nur da erfolgen könne, wo ein Gesetz sey nach welchem er erfolge. Die ἀπώλεια der Heiden war anerkannt, und nur das ἀνόμως hier bemerklich zu machen; das κρίνεσθαι der Juden mußte er erst behaupten, und thuts mit dem Gedanken daß bei der allbekannten Strenge der gesetzlichen Forderung Jeder sich selbst sagen könne, daß wer nach dem Gesetze gerichtet werde, auch durch das Gesetz verurtheilt werden müsse.

ßen: ich lebte ohne ein Gesetz zu haben; aber im ganzen Abschnitte spricht der Ap. von keinem andern als dem jüdischen, wie sollten wir da annehmen, er meine hier ein allgemeineres?) Gal. II, 19. 21. (nur künstliche Deutungen erlauben hier eine andre Deutung) III, 18. (so mitten inne zwischen Aussprüchen über das mosaische Gesetz, daß ohne Zwang ein anderes zu denken unmöglich wird). Endlich finden sich noch einige, welche allerdings allgemeine Sätze enthalten, die von jedem Gesetze gesagt werden können, von denen aber wenigstens das gewiß ist, daß P. sie nicht ohne bestimmte Rücksicht auf das Gesetz dessen Vertheidiger er bekämpft, ausgesprochen habe, III, 20. IV, 15. VII, 8. Gal. V, 18. 20. Die angeführten aber sind alle welche hier in Betracht gezogen werden können, ihre Vergleichung wird, so hoffe ich, den Leser überzeugen, daß meine Behauptung über die Bedeutung von νόμος bei P. nicht aus der Luft gegriffen, sondern seinem reichlich bezeugten Sprachgebrauche entnommen sey.

V. 13—15. werden von sehr vielen Auslegern, neustens von Reiche, Scholz (Ausg. nicht im Comm.), als Parentheſe angesehn, und V. 16. unmittelbar an V. 12. angeknüpft. Die völlige Entscheidung kann erst bei V. 16. selbst gegeben werden; für jetzt fällt soviel in die Augen, daß V. 13. so mit dem Vorhergehenden zusammenhange, daß wenn nicht im Verfolg eine andere Nothwendigkeit sich darthue, Niemand auf den Gedanken einer Parentheſe fallen könne. Wir haben einen Satz vor uns, welcher, in unmittelbarem Zusammenhang mit den letzten Worten, dazu dienen kann und soll, die Behauptung, auch die Juden, wiefern sie sündigen, seyen dem göttlichen Strafgerichte unterworfen, zu rechtfertigen. ἀκροαταὶ νόμου *), Hörer des Gesetzes, im Gegensatz gegen die ποιηταὶ desselben d. h. die welche es erfüllen, wie Jak. I, 22—25. Es ist bekannt daß nicht allein überhaupt im Alterthume mehr gehört als gelesen wurde, und daher die Wörter welche jenes bedeuten, dieses oft mit anzeigen, sondern auch die Juden weniger in ihren heiligen Schriften lasen, als dieselben an den Sabbaten vorlesen hörten. δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ, und δικαιοῦσθαι sind hier offenbar völlig gleichbedeutend, und erklären eins das andere. Es ist hier nicht sowohl die Rede von dem innern sittlichen Zustande, der Tugend oder Heiligkeit des Menschen, als vielmehr von der Geltung welche ihm von Gott beigelegt wird; δικαιοῦσθαι, wie schon Erasmus die Sache richtig aufgefaßt hatte, heißt: von Gott für δίκαιος d. h. für einen seines Wohlwollens würdigen

*) Der Artikel vor νόμου fehlt beide Male in ABDG. Dam., das zweite Mal auch in E., und ist daher auch von Lachm. weggelassen worden.

Menschen gehalten, erklärt, behandelt werden, δ. παρὰ τ. θ. nach Gottes Urtheil δ., geltend bei Gott als δ. — Der Gedanke unsers Verses ist also dieser: Nicht auf das Haben und Hören d. h. den Besitz und die Kenntniß des Gesetzes kommt es an, wenn es sich fragt, wer vor Gott als δ. gelten d. h. ihm wohlgefallen und seines Segens genießen werde, daß etwa der Jude durch sein Judenthum allein schon dieses höchste Ziel menschlichen Wünschens erreicht habe; sondern auf die Erfüllung desselben. Hierin liegt nun zugleich der Gedanke, daß er, wenn er kein ποιητὴς sey, nicht δίκαιος, also ἄδικος, und als Solcher dem göttlichen Zorne unabwendlich heimgefallen sey. So ist durch diesen Satz das in der That bewiesen, was zu beweisen war, daß wer das Gesetz habe, nach dem Gesetz gerichtet werden solle.

V. 14. wird es wieder nöthig seyn erst über das Einzele zu sprechen, ehe wir auf den Zusammenhang Rücksicht nehmen. ὅταν ἔθνη — ποιῇ. Hier ist zuerst ἔθνη, obwohl es keinen Artikel hat, doch nicht von Individuen, etwa von einzelen besseren Gliedern der Heidenwelt, sondern von der Gesammtheit zu fassen. Zwar ist zuzugestehn, daß das was hier P. sagt, wenn ja von Welchen, nur von Einzelen gesagt werden könne; aber nicht allein ist es etwas charakteristisches bei unserm Apostel, daß er sich in seinen dogmatischen Darstellungen wenig um Einzeles und Individuelles bekümmert, und statt dessen immer große Ansichten über das Ganze faßt und aufstellt, gesetzt auch daß im Einzelen Vieles denselben nicht Entsprechendes vorkommen sollte, wodurch eben seine Lehre die Großartigkeit erhält, die man mit Recht an ihr bewundert; sondern es ist auch dem Kenner der griech. Sprache nicht unbekannt, daß wenn adjektivische Bestimmungen mit eigenem Artikel dem Substantiv nachfolgen, dieses des Artikels entbehren kann, ohne darum minder bestimmt zu bleiben als mit demselben. Eben so IX, 30. wo er das Ganze der Heidenwelt umfassen muß, und doch sagt: ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, vgl. Plat. Krit. S. 52. D. ξυνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς. Charm. S. 156. D. ἰατροὶ οἱ Ἕλληνες, und m. Anm. zu Plat. Gastm. S. 101. Wir haben daher zu übersetzen, um seinen Sinn zu treffen: die Heiden welche das Gesetz nicht haben. Uebereinstimmend Reiche, Köllner, de Wette, während Benecke, Schrader, Glöckler, Meyer, Fritzsche, das wahre Sachverhältniß, meine ich, mehr als die paulinische Auffassungsart ins Auge fassend, sich für einzele Heiden erklären. Daß der Artikel hier nicht entscheidend sey, lehrt Eph. II, 11., wo er in der Anrede an bestimmte Theile der Heidenwelt doch sagt ὑμεῖς τὰ ἔθνη. Unrichtig übrigens Reiche τὰ μὴ ἔχοντα, obgleich sie nicht haben. Dies wäre μὴ ἔχ. ohne Artikel. Eine bessere Stellung wäre τὰ μὴ ἔχοντα νόμον. —

ποιεῖν *) τὰ τοῦ νόμου wird von den meisten Auslegern von Erfüllung dessen verstanden, was das Gesetz gebiete; doch hat die Ueberzeugung, Paulus könne von den Heiden eine solche nicht behaupten, einige Erklärer, Beza, Jak. Capellus, Bochart, Wetst., A., auch neuerlich Flatt bewogen, die Worte vielmehr so zu verstehn, daß die Heiden das Nehmliche thun was das Gesetz thue, nehmlich das Gute befehlen, das Böse verbieten und bestrafen. Grammatisch falsch ist diese Erkl. nicht, aber vor Augen liegt daß P. hier nicht von dem zu sprechen hatte, was der Heide von Andern fordere, sondern was er selbst thue, und hätte man nicht sein oder das eigene System in Gefahr geglaubt, man hätte sich ihr nicht zugewandt. Aber diese Gefahr ist nicht vorhanden. Freilich bezeichnet ὅταν nicht nur einen möglichen und gedachten Fall, dessen Eintreten das zur Folge haben würde, was der Nachsatz ausspricht, so daß P. etwa nur die Annahme aufstellte: Gesetzt die Heiden thäten so oder so, so würde das und das die Folge davon seyn, sondern ist unleugbar temporal (nicht si, sondern quum oder quoties, quotiescumque), und P. setzt also das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου als etwas wirklich — nicht immer (dann stände ἐπεὶ oder ἐπειδή, caussal), aber doch in einzelen Fällen — geschehendes, aber τὰ τοῦ ν. ποιεῖν bedeutet nicht: das ganze Gesetz erfüllen, so wenig als πράττειν τὰ τοῦ βασιλέως bedeutet: alle Angelegenheiten des Königs betreiben, sondern der Artikel dient nur zur Herstellung des Substantivbegriffes, und so wenig daher ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου bedeutet: Etwas von dem thun was das Gesetz erheischt, so gewiß tritt es doch ein, sobald ein Mensch einem Theile seiner Forderungen genügt, und unser Vordersatz sagt also nur: so oft die Heiden (in irgend einem Stücke) das thun was das Gesetz erfordert. τὸν νόμον konnte er gar nicht sagen, weil die Heiden ohne Kenntniß des Gesetzes zwar das thun können was (ohne ihr Wissen) das Gesetz gebietet, nicht aber das Gesetz selbst weder ganz noch zum Theil befolgen. Jenes aber kann er sagen ohne sich im mindesten zu widersprechen, denn wir werden ihm doch nicht zutrauen, daß er an gar keine tugendhafte Handlung unter den Heiden glaubte, für seine Behauptung aber genügte schon eine einzige; denn hat Einer das Gesetz im Herzen eingeschrieben, so habens alle. Steht aber die Sache so, so verschwindet jeder Reiz eine andere Erklärung suchen zu gehn. — φύσει, das noch zu betrachten ist, verbinden fast alle Ausleger mit dem Nachsatze, wogegen ich in der ersten

*) ποιῶσιν AB. Clem. Str. I, 19. (p. 136. S. 374. Pott.) II, 9. (p. 163. S. 452. P.) Or. XVII. in Mt. p. 121. (Lomm.) fgm. gr. in Rom. p. 258. Dam. Lachm. ποιοῦσιν D*G.

Aufl. nach Bengels Vorgange es mit ἔχοντες verband, worin mir Usteri (Lehrbegr. S. 30.) gefolgt ist. Mich leitete Theils die Meinung daß sich die andere Verbindung mit dem Sprachgebrauche des Ap. nicht vertrage, Theils die von den Vorgängern empfangene Bedeutung: vermöge des innern Triebes ihrer sittlichen Natur, dessen allerdings im Vordersatze noch nicht zu erwähnen war. Jetzt aber, überzeugt, daß es bei der weiten Bedeutung sowohl von φύσις überhaupt, als auch von φύσει besonders, einen so bestimmten Sprachgebrauch kaum geben könne, und bei P. in der That nicht gebe, nicht minder daß man nur φύσει weit genug fassen dürfe — wie denn ohne Zweifel Jeder φύσει dasjenige thut, wozu er nicht durch Anleitung von außen her veranlaßt worden ist —, um auch den zweiten Anstoß gehoben zu sehn, kann ich nicht mehr anstehn mich der Verbindung hinzugeben, welche durch die Stellung unleugbar empfohlen wird, und einen schönen Gegensatz darbietet. Von Natur thun die Heiden τὰ τοῦ νόμου, d. h. ohne durch Gebot von außen her dazu getrieben zu werden. — Der Nachsatz ist leicht; im Subjekt wird durch die Wiederholung der Worte νόμον μὴ ἔχοντες, die hier concessiv zu fassen sind, ein Contrast gebildet gegen das Prädikat, der nicht unkräftig ist; das Präd. selbst ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, sie sind sich selbst Gesetz, hat den Sinn: Sie vertreten sich selbst die Stelle des Gesetzes, sind also auch nicht schlechter als die Besitzer desselben, ja wohl besser, wenn sie's erfüllen und jene nicht. — Was nun zuletzt die Verbindung dieses V. mit dem Vorhergehenden und seine Bedeutung im Gedankengange des Ap. anlangt, so glaube ich die Annahme daß er den ersten Theil von V. 12. beweisen solle (Calvin, Pareus, Koppe, de Wette, A.), aus folgenden Gründen verwerfen zu müssen: 1) weil es nicht ohne Unordnung und Verwirrung der Gedanken geschehen könnte, wenn der Ap. erst den zweiten und darnach den ersten Theil beweisen wollte, 2) weil ein solcher Beweis in den Worten gar nicht enthalten ist, indem er dort von der ἀπώλεια der Heiden spricht, welche gesündigt haben, hier aber von ihrer Beobachtung des göttlichen Gesetzes auch ohne Kenntniß desselben. So bleibt nur übrig mit V. 13. zu verbinden, was auch an sich schon das Einfachste und Natürlichste ist. Nun war da der Hauptgedanke, nicht das Haben sondern das Vollziehen des Gesetzes führe zur δικαιοσύνη. Diesen Satz kann er mit V. 14. nicht beweisen wollen, sondern es bleibt nur übrig daß er ihn erklärend beifüge, um jenen auch auf die Heiden auszudehnen, also in dieser Weise: Obiger Satz gilt völlig allgemein, denn auch die Heiden zeigen durch ihr manchmaliges Thun dessen was im Gesetz geboten ist, daß sie ein Gesetz gleichen Inhalts in ihrem Innern tragen, daß also

auch bei ihnen von einem ποιεῖν τὸν νόμον die Rede sey. Ganz deutlich tritt dies bei der Form welche P. dem Satze gegeben hat, nicht hervor, und würde klarer werden, wenn er geschrieben hätte: καὶ γὰρ (= καὶ γὰρ καὶ) ἔθνη τὰ — ἔχοντα ὅταν φύσει ποιῇ κ. τ. λ.; seine Meinung indeß kann fast nur diese gewesen seyn. Aehnlich Köllner, Olsh., Fritzsche. Andere anders.

V. 15. Den causalen Zusammenhang in der relat. Form erkennen alle Ausleger an, und nehmen das Folgende als Beweis von V. 14.; nur Koppe setzt ὅτινες ἐνδ. gleich ἀλλ' ἐν αὐτῷ τούτῳ ἐνδ., aber es möchte schwer werden ein adversatives Verhältniß der Sätze herauszufinden. ἐνδείκνυσθαι, declarare, demonstrare, beweisen, darthun, offenbaren, vgl. IX, 17. 22. 2 Kor. VIII, 24. Eph. II, 7. τὸ ἔργον τοῦ νόμου kann grammatisch betrachtet entweder das ἔργον seyn, welches dem ν. angehört, oder welches vom ν. hervorgebracht, oder welches von ihm befohlen wird. Im ersten Falle müßte man mit Orig., Weller, S. Schmidt, Bengel, A. einen Gegensatz von Buchstaben und ἔργον annehmen, und τὸ ἔ. als den rechten wahren Kern und Inhalt des Gesetzes verstehn*). Der Sinn wäre gut und passend; nur kann ἔργον diese bloß auf dem Gegensatz ruhende Bedeutung nicht haben, wenn kein Gegensatz wirklich vorhanden ist, hier aber findet sich nicht die leiseste Spur eines solchen, daher kann man nicht einstimmen. Im zweiten Falle würde man entweder auf die Erklärung geführt werden, welche Grotius giebt: id quod lex in Judaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti, womit Turretin einstimmt, oder mit Glöckler, Meyer, die Gerechtigkeit oder das gesetzmäßige Handeln als das Werk des Gesetzes betrachten, oder endlich mit den Vers 14. angeführten Auslegern an das Geschäft des Gesetzes, das Gute zu gebieten und das Böse zu verbieten, denken müssen. Die erste dieser Erklärungen würde sich mit dem Zusammenhange vertragen („sie zeigen nehmlich durch ihr Thun daß die Kenntniß des Rechten und Unrechten, welche bei den Juden durch das Gesetz gewirkt ist, in ihren Herzen ist"), auch einen pauliniſchen Gedanken geben, denn das Gesetz wirkt diese Erkenntniß seiner Ueberzeugung nach; aber der Gedanke wenigstens für den Leser hier, wo der Ap. sich noch gar nicht über die Wirkungen des Gesetzes erklärt hat, unverständlich bleiben; bei der zweiten würde, da das Gesetz nach P. die Gerechtigkeit nicht wirken kann, auch diese nicht als

*) Eben dahin scheint Benecke's Uebersetzung: das Wesen des Gesetzes, zu zielen, seine Erklärung aber: die Aufgabe des Gesetzes, das was es bewirken soll, wozu es da ist, das Gesetz seinem Zweck und Wesen nach, deutet vielmehr auf die zweite Art der Auffassung.

eingeschrieben gedacht werden könnte, nur von der Idee der Gerechtigkeit welche der Zweck des Gesetzes allerdings ist, die Rede seyn können, wie auch Glöckler nur sagt: was das Gesetz bewirken will; aber im ἔργον liegt nicht die Bezeichnung dessen was das Gesetz bezweckt und nicht bewirken kann, sondern was es in der That bewirkt; die dritte nennt wirklich etwas was das Gesetz thut, aber dies ist nicht das in die Herzen eingeschriebene ἔργον, sondern würde ein solches sein, das aus der hier befindlichen Erkenntniß hervorgehe, wozu noch kommt daß diese Erkl. nur Statt finden könnte, wenn wir ihr V. 14. Statt gegeben hätten. Aus diesen Gründen muß ich die zweite Auffassungsart des Genitivs in ihren verschiedenen Erscheinungsformen abweisen. Die dritte findet sich bei Heumann, Chr. Schmidt, Scholz, Paulus, Reiche, Köllner, de Wette, Fritzsche mit einigen Schattirungen. Ihr steht von Seiten der Grammatik nichts entgegen, denn nicht nur kann der Genitiv diese Bedeutung haben, sondern auch, daß er sie wirklich habe, zeigt der häufige Plural ἔργα τ. νόμου, z. B. III, 20. 28. IX, 32. Gal. II, 16. Man wendet ein, in diesem Sinne würde P. auch hier den Plural gebraucht haben, wie denn auch Reiche und Fritzsche τὸ ἔργον = τὰ ἔργα setzen, und allerdings glaube ich, wenn P. hier dasselbe dachte wie sonst, wo er τὰ ἔργα setzt, so würde er auch den Plural geschrieben haben; aber ich urtheile daß er dies gar nicht durfte, denn damit hätte er die einzelen gesetzmäßigen Handlungen selbst angezeigt, die unmöglich ins Herz eingeschrieben gedacht werden können. Dies kann nur von dem Ganzen einer gesetzmäßigen Handelweise gesagt werden, welche als allgemeine Form, als Idee, gar wohl im Gemüthe liegend oder eingezeichnet genannt werden mag, und nothwendig durch den Singular ausgedrückt werden mußte, wie er auch V. 7. ἔργον ἀγαθὸν im christlichen Sinne gebraucht hat. Uebereinstimmend Köllner, de Wette, Fritzsche findet diese Unterscheidung und ihre Begründung sonderbar. Mir will dies noch nicht gelingen, denn ich kann mir wohl eine allgemeine Norm des zu Thuenden ins Herz eingeschrieben denken, welche mit der im mos. Gesetze gegebenen übereinstimme, nicht aber einen „**indicem rerum faciendarum vitandarumque**," und werde überdies gewahr wie geringen Werth P. allenthalben auf die einzelen ἔργα νόμου legt. Ließ sich nun gleich ebenfalls sagen, das Gesetz sey eingeschrieben, so glaube ich, das was P. hier sagt, sey richtiger. Das was ihm Gesetz heißt, nehmlich das mosaische, fehlt den Heiden, aber die Beschaffenheit des Handelns, welche der Befolgung seiner einzelen und speciellen Vorschriften als Idee zum Grunde liegt, liegt auch in ihnen als ein allge-

meines Bild des sittlichen Handelns. Wir haben daher gar nicht nöthig κ. τ. ν. periphrastisch oder pleonastisch für τὸν νόμον zu nehmen, wie von Wolf, Böhme, Koppe, Rosenm., Tholuck geschehen ist, sondern werden bei der zuletzt gegebenen Erklärung stehen bleiben dürfen. Daß ferner γραπτὸν ἐν τ. κ. αὐτῶν durchaus für γεγραμμένον stehe, liegt am Tage; eine Hindeutung auf die Einschreibung des mosaischen Gesetzes in steinerne Tafeln kann zugegeben werden (vgl. 2 Kor. III, 3.), aber der Begriff des Unauslöschlichen, den Einige darin entdecken wollen, liegt hier zu fern. Wir fragen zuletzt: wodurch offenbaren die Heiden das Gesagte? Die allgemeine Antwort ist: Eben durch das V. 14. angeführte ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου. Nur Tholuck und Köllner wollen dies nicht, sondern finden die Antwort in den folgenden Worten. Wir betrachten dieselben. συμμαρτυρεῖν wird von vielen Auslegern für das verstärkte Simplex genommen, als Grot., Koppe, Tholuck, Kölln. Olsh., was aber wenigstens nicht erwiesen werden kann; von andern als una testari, wo dann ehedem der andere Zeuge aufgesucht, und bald dieser bald jener gefunden wurde, s. S. Schmidt; und auch wem das Zeugniß abgelegt werde, darüber urtheilen die Meisten zwar, den Heiden, Flatt jedoch τῷ νόμῳ oder τῷ ἔργῳ τοῦ νόμου. So weit ich das Verbum kenne, hat es zwei Bedeutungen: zugleich mit Jemand zeugen, und für Jemand (der im Dativ steht) Zeugniß geben. Diese findet sich Xenoph. Hell. III, 3, 2.*). Nehmen wir jene an, so bezeichnet P. das Zeugniß des Gewissens der Heiden als hinzukommend zu dem ihres Thuns (V. 14.) für die Wahrheit daß

*) Fritzsche will dies nicht gelten lassen, indem er das Zeugniß der Mutter für die Unächtheit des Leotychides als das eine, die Zeit der Geburt desselben als das andere Zeugniß angesehn wissen will. Er nimmt folglich die Worte: ἀλλ' ἡ πολὺ κάλλιον ἐκεῖνον εἰδυῖα μήτηρ καὶ νῦν ἔτι φησίν, als Worte des Agesilaos, die ich aber nur dem Leotychides beilegen kann. Dazu bestimmt mich 1) daß sie als Antwort auf Ages. Rede: ὄντινα καλεῖς πατέρα οὐκ ἔφη σε εἶναι ἑαυτοῦ sehr gut passen, und eben so die folgenden durch ἀλλὰ eingeführten Worte als Gegenrede des Agesilaos; 2) daß Agesilaos den Sinn: deine Mutter bezeugt noch immer daß du ihr Sohn nicht seyst, so ausdrücken mußte: οὐδὲ νῦν φησίν; 3) daß gar nicht denkbar ist daß die Mutter, welche auch früher öffentlich den Sohn immer als Sohn des Agis, nur im engern Kreise ihrer Freundinnen und Dienerinnen als Sohn des Alkibiades bezeichnet hatte (Plut. Alk. 23. Ages. 3.), jetzt, nachdem derselbe vom sterbenden Agis seine öffentliche Anerkennung erlangt hatte (Plut. Ag. 3.), so thöricht und lieblos gegen ihn gewesen seyn werde, ihn durch ihre Erklärung seiner Unächtheit von der Thronfolge auszuschließen. Gehören aber jene Worte dem Leotychides, so fällt das erste Zeugniß weg, und συνεμαρτύρησεν αὐτῷ kann nur noch bedeuten: hat für ihn gezeugt. Ob es Röm. VIII, 16. XI, 1. eben dies bedeute, soll an den betreffenden Stellen untersucht werden.

τὸ ἔργον τοῦ ν. γραπτόν ἐστιν ἐν τ. καρδ. αὐτῶν, bei der andern als ein solches welches zu ihren Gunsten diese Wahrheit bezeuge, und dann muß αὐτοῖς ergänzt werden. In beiden Fällen aber enthält unser Participialglied nicht das Mittel der ἔνδειξις, sondern etwas zu ihr hinzukommendes, die ἔνδ. muß also in ihrem Thun V. 14. gesucht werden, und die entgegengesetzte Ansicht, die, wenn überhaupt, nur bei der Annahme bestehen kann, das συμμαρτ. = μαρτυρεῖν sey, muß abgewiesen werden. Beides konnte P. sagen, aber wiefern bei der ersten Erkl. (mit zeugen) die Ergänzung von αὐτοῖς nicht erfordert wird, und das Vorhandensein und Richten des Gewissens allerdings ein Zeugniß für das Daseyn des Sittengesetzes in den Herzen ist, sowohl als jenes Thun, halte ich diese jetzt für vorzüglicher als die zweite, früher von mir angenommene. Man kann demnach übersetzen: wovon auch ihr Gewissen Zeugniß giebt = und hierzu kommt noch das Zeugniß ihres Gewissens. — Das letzte Glied dieses V. enthält einen neuen, zum vorigen hinzutretenden Gedanken, indem die Verbindung von τῶν λογισμῶν mit τῆς συνειδήσεως nicht allein durch die dazwischen gestellten Worte μεταξὺ ἀλλήλων, sondern auch dadurch unmöglich wird, daß in diesem Falle vor dem ersten Particip der Artikel wiederholt werden müßte. Die λογισμοί, sagt P., d. h. die Gedanken der Heiden (das Wort steht nur noch 2 Kor. X, 5. s. z. St.), κατηγοροῦσιν ἢ καὶ ἀπολογοῦνται, verklagen oder auch (Andeutung, daß das Verklagen Regel, das Vertheidigen seltene Ausnahme sey) vertheidigen. Man kann hier aus dem Zusammenhange hinzudenken: den Menschen in Bezug seines Thuns. Gar nichts (wie Fritzsche) hinzuzudenken, scheint weder nothwendig noch rathsam. Manche (zuletzt Köllner) haben ἀλλήλων als Objekt genommen, aber dagegen spricht nicht nur die Stellung, sondern auch daß die λογισμοί hier nicht als die Schuldigen oder Unschuldigen, sondern dem Menschen gegenüber als seine Beurtheiler erscheinen müssen. Man verbindet daher mit Andern (Meyer, Fritzsche, A.) richtiger μεταξὺ ἀλλήλων, was nur unter einander bedeuten kann, und das Gegeneinanderstehn der anklagenden und vertheidigenden Gedanken bezeichnen wird. Hiermit aber fällt die adverbiale Fassung von μεταξύ, welche Köllner noch festhalten wollte (während dem, dabei) hinweg. Unmöglich aber kann hier eine Veränderung unbemerkt bleiben, welche der Standpunkt des Ap. erhalten hat. Alles bisherige bezog sich auf den Fall der V. 14. als wirklich angenommen worden war, daß Heiden sittlich handeln, auch die Erwähnung der συνείδησις konnte sich darauf beziehn. In diesem Falle aber findet ein Anklagen und Vertheidigen der Gedanken nicht mehr Statt, sondern nur ein günstiges Zeugniß des Ge-

wissens, und somit bringt dieser letzte Satz etwas herbei, was zu jener Annahme nicht mehr paßt, und man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß der Ap. seinen Standpunkt erweitere, und ohne sich auf den Fall zu beschränken den er V. 14. gesetzt hatte, seine Blicke auf das innerliche Sittengericht überhaupt hinrichte, das, im Heiden waltend wie im Juden, bei jedem Heiden das Vorhandensein einer innern Gesetzgebung beurkunde. Fragen wir wo diese Veränderung eingetreten sey, so glaube ich, erst in diesem Satze selbst. Ich würde schon das vorhergehende Glied aus diesem Gesichtspunkte beurtheilen, wenn nicht dazu wieder die schon als unmöglich erklärte Verbindung von τῆς συνειδ. und τῶν λογ. erfordert würde; daher ich glaube, die Erwähnung des Gewissens sey die Veranlassung gewesen, welche diese Erweiterung im Schreibenden hervorrief. Und hierin bestärkt mich der Zusammenhang, in welchem dies letzte Glied mit V. 16. steht, wie sich bald zeigen wird.

V. 16. führt wieder die Vorstellung des letzten Gerichts herbei; wir hören, Gott werde einst*) τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων richten, das Verborgene der Menschen, nicht dies allein, wie sich versteht, sondern das ist der Sinn, daß während die Menschen nur beurtheilen können was vor Augen liegt, Gottes Gericht auch das Verborgenste umfasse. Indem er das Größere nennt, schließt er das Geringere mit ein. Ueberhaupt scheint mir jede sehr spezielle Ausdeutung hier unzweckmäßig; es genügte wenn der Ap. sagte; ὅτι κρινεῖ τὸν κόσμον; aber um dies Gericht in seiner hohen Bedeutung und alles umfassenden Furchtbarkeit stärker zu beschreiben, gab er dem Objekte eine mehr bestimmte Form, und zwar gerade diese, weil Theils seine Gedanken eben jetzt auf das Innere der Menschen mehr als auf das Aeußere hingerichtet waren, Theils weil überhaupt das Furchtbare des Gerichts eben darin liegt, daß es bis in's Verborgene dringt. διὰ I. X. ist mit κρινεῖ zu verbinden, und andere von Einigen versuchte Verbindungen als unrichtig abzuweisen. Daß der Messias auch als Richter erscheinen werde, war keine neue Vorstellung, nur daß sie im N. T. auf seine zweite Ankunft hinausgeschoben worden war. Paulus in seinen Briefen stellt gewöhnlich schlechthin Christum als Richter dar, vgl. 1 Kor. IV, 5. 2 Kor. V, 10. 2 Tim. IV, 1.; doch in

*) Nur beiläufig werde angeführt, daß Semler in den Worten ἐν ἡμέρᾳ ὅτε wegen der Variante ᾗ die Partikel ganz verwarf, ἐν ἡμ. aber publice (d. h. palam) übersetzte. Nachfolger sind ihm nicht geworden. Eben so wenig Beifall scheint Paulus mit seiner auf den Mangel des Artikels vor ἡμέρᾳ gebauten Meinung zu finden, daß der Ap. hier gar nicht vom letzten Gericht handle, sondern von „jedem Tage, wo bald in diesem bald in jenem Menschen Gott durch das Gewissen Gericht halte."

seiner Predigt zu Athen trägt er die Sache unter derselben Form vor wie an unsrer Stelle (Apg. XVII, 31.). In den Worten κατὰ τὸ εὐαγγ. μου ist die Meinung Einiger in alter Zeit, er beziehe sich auf ein von ihm verfaßtes Evangelium, oder nenne das des Lukas wegen geübter Mitwirkung das seinige, in ihrer Unrichtigkeit allgemein anerkannt, εὐαγγέλιον wird von den Neuern seit Wolf in weiterm Sinn von seiner Lehre überhaupt gefaßt, doch denkt Carpzov noch an diesen seinen Brief; das μου erklärt schon Origenes durch: Ev. quod P. annuntiat, und in Er. Schmidts Auslegung: Ev., cujus ego minister sum, stimmen die meisten Ausll. richtig ein. κατὰ τὸ εὐαγγ. nehmen Hunnius, Weller, Balduin, Calov so, daß das Evang. die Regel und Norm des Gerichts abgeben solle, werden aber von S. Schmidt durch die richtige Bemerkung widerlegt, daß, gleichviel ob man im Vorigen eine Parenthese anerkenne oder nicht, in keinem Falle hier der Ort seyn werde, der Norm des Urtheils zu erwähnen, als welche auch, wie Fritzsche hinzufügt, das Evangelium gar nicht betrachtet werden kann. Daher ist die Ansicht allgemein geworden, daß κατὰ τὸ ε. nichts anders heiße als: wie dies in dem Ev. das ich verkündige, gelehrt wird (plane sicut ego hoc omnibus populis annuntio. Grot. mit Verweisung auf 2 Tim. II, 8.), also eine Berufung auf das Evangelium, um seiner jetzigen Behauptung dadurch Gewicht zu geben, als einer ächt evangelischen. Nur ist noch die Frage, welcher Theil seiner Behauptung eigentlich es sey, den er dadurch bekräftigen wolle, das κρινεῖ τὰ κρ. τ. ἀ., oder das διὰ I. X.? Auf jenes beziehen die Worte S. Schmidt, Reiche, Köllner, Meyer, de Wette, Fritzsche, A., auf dieses Orig., die meisten ält. Ausll., Scholz, Glöckler. Für letztere Ansicht spricht, daß die Erwartung eines künftigen Gerichts überhaupt keine der evangelischen Verkündigung eigenthümliche war, sondern nur die eines durch Christum zu haltenden; für die erstere aber die Stellung des Gliedes, die Wichtigkeit welche auch sonst P. auf die Lehre vom künftigen Gericht in seiner Predigt gelegt zu haben scheint (vgl. Apg. XVII, 30. f.) und legen mußte, wenn er die Menschheit kräftig zur Aufsuchung des neuen Heilsweges einladen wollte, endlich die Unbekanntschaft der gemeinen Heidenwelt mit der Vorstellung eines von Gott zu haltenden Gerichts; man wird sich daher dieser Ansicht anzuschließen haben. — Jetzt aber stehn wir an dem Punkte, wo über die Verbindung unsers Verses, und damit zugleich über Annahme oder Verwerfung einer Parenthese, entschieden werden soll und muß. Es können nehmlich die Worte ἐν ἡμέρᾳ κ. möglicher Weise mit κριθήσονται V. 12., mit δικαιωθήσονται V. 13., oder unmittelbar mit V. 15. verbunden werden. Im ersten Falle

haben wir eine Parenth. von drei, im zweiten von zwei Versen, im dritten keine. Nehmen wir den ersten, so will ich zwar nicht gerade behaupten, daß τὰ κρυπτὰ dann aller Beziehung ermangeln würde, indem V. 12. nur allgemein ἁμαρτάνειν, nicht eine bestimmte Bezeichnung äußern Werkes gegeben ist; aber wirklich entgegen steht die große Länge der Parenthese bei völligem Mangel an Zeichen der Wiederanknüpfung V. 16., an denen es sonst P. nicht fehlen läßt, ferner der genaue Zusammenhang zwischen V. 12. und 13., weßhalb man im Anfang an gar keine Parenth. denken kann, erst durch die Schwierigkeit ἐν ἡμ. zweckmäßig zu verbinden, auf eine solche verfällt, endlich die Bedeutungslosigkeit von V. 16. in Bezug auf V. 12., die es ganz unwahrscheinlich macht, daß P. nach so vielen Zwischenreden durch solch ein Anhängsel wieder dorthin zurückgekehrt sey. Will man daher nicht Heumanns Hypothese von Abfassung solcher Parentheſen beim Wiederdurchlesen anerkennen, so wird man sich nur ungern, wenn's anders nicht gehn sollte, zu dieser Verknüpfung entschließen, gegen welche sich auch Bengel, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche, A. bestimmt erklärt haben. Der zweite Fall, Einschließung von V. 14. 15. und Verknüpfung von δικαιωθήσονται ἐν ἡμέρᾳ (Pareus, Schott, Winer Gr. S. 438., Lachmann in der Ausg.) hat die nehmlichen Gründe wider sich wie die erste, und achtet man darauf wie eng sich V. 16. an V. 15. anschließt, so wird man wohl erkennen, daß Niemand auf den Gedanken einer Parenthese gefallen seyn würde, wenn nicht der Inhalt des letzten Verses der Anschließung desselben an V. 14. f. entgegen zu stehn schiene. Und allerdings, wenn P. im ganzen vorigen Verse auf dem Standpunkte stehn geblieben wäre, den er V. 14. angenommen hatte, nehmlich dem der Gegenwart, würde man nicht begreifen können, wie er hier des künftigen Gerichts erwähnen könnte, denn Abhülfen wie Calvins in die pro in diem, oder Bengels Verbindung von V. 16. mit ἐνδείκνυνται werden, jene als ungrammatisch, diese um des Zusammenhanges mit V. 14. willen freilich abgewiesen werden müssen. Aber schon vorhin ist gezeigt worden, daß der Ap. im letzten Gliede von V. 15. jenen Standpunkt verlassen habe, und auf einen andern übergetreten sey. Diesen bezeichnet er uns durch V. 16. deutlicher, indem er uns lehrt, er denke jenes Anklagen und Vertheidigen der Gedanken als eintretend in der Periode des allgemeinen Gerichtes. Wir werden daher anzunehmen haben, daß er, nachdem seine Gedanken sich auf das Zeugniß des Gewissens für das Vorhandenseyn des Sittengesetzes in der Brust der Heiden hingerichtet, die Beziehung des ἐνδείκνυσθαι auf die Gegenwart, die unleugbar noch Statt fand als er den ersten Theil von

V. 15. abfaßte, aus der Acht gelassen, und, die seit Anfang des Kap. und noch V. 12. ihm vorschwebende Vorstellung des göttlichen Gerichts immer noch festhaltend, sich bewogen gesehen habe auf die Beweise hinzudeuten, welche noch bei diesem Gerichte das Gewissen von dem Vorhandenseyn des Sittengesetzes geben werde. Nothwendig war dieser Anhang nicht, ja er kann nicht einmal als Beweis für seine Behauptung gelten, wiefern kein Mensch von dem eine Kunde hat, was am Gerichtstage vorgehen wird; aber dies wird uns doch nicht abhalten dürfen, die Verbindung beizubehalten, welche sich als die einzig natürliche jedem unbefangenen Leser darstellt. Fast durchaus mit dieser Ansicht harmonirend sind die Entwickelungen von Köllner, de Wette, Meyer. Die Participien des Präs. V. 15. hindern dieselbe nicht, weil sie darstellen was am künftigen Gerichtstage gegenwärtig seyn wird. — Hier aber endet eine Reihe von Gedanken, und mit V. 17. hebt eine neue, doch derselben Hauptreihe zugehörige, an. Der Gang der vorigen war dieser: Auch der den Heiden streng beurtheilende Jude hat, weil sein Handeln nicht besser, Gottes Gericht aber gerecht ist, den göttlichen Zorn nicht minder als Jener zu erwarten. Thöricht ist die Meinung, die er hegt, er werde dem Gericht entgehen: vielmehr da Gottes Güte ihn zur Buße ruft, er aber dieses Rufs nicht achtet, bereitet er sich ein um so schwereres Urtheil auf den Zeitpunkt wo Gott mit Gerechtigkeit richten, dem standhaften Ausüber der Tugend ewiges Leben, dem Sünder Qual angedeihen lassen wird, und zwar ohne Unterschied der Nation. Denn wer gesündigt hat, wird verurtheilt, er habe das Gesetz gehabt oder nicht, weil für gerecht vor Gott nur derjenige gilt, der das Gesetz befolgt, eine Norm die deßhalb auch auf den Heiden Anwendung findet, weil auch in seinem Innersten das Sittengesetz eingeschrieben steht, wovon die Beweise Theils in manchen sittlichen Handlungen, Theils in dem Wirken des Gewissens jetzt schon gegeben sind, und am Gerichtstage noch mehr hervortreten werden. Köllner, Meyer, Fritzsche lassen die Gedankenreihe noch bis V. 24. fortlaufen, so daß V. 14—24. zusammen gehören und der Jude V. 17. den Heiden V. 14. entgegen gesetzt werde, also so viel als stände V. 14. ὅταν μὲν γὰρ κ. τ. λ. Eben daran habe auch ich gedacht, aber davon abgehen müssen aus folgendem Grunde: Dem Satze V. 14. wenn die Heiden ohne Gesetz sittlich handeln, so sind sie sich selbst Gesetz, und werden (V. 13.) als Thäter des Gesetzes δίκαιοι, müßte als Gegensatz folgen: wenn aber der Jude mit seiner Gesetzkenntniß das Gesetz nicht hält, so kann er dem göttlichen Strafgerichte nicht entgehn. Einen solchen Gedanken stellen Meyer (S. 58.) und Fritzsche (S. 126.) auch wirklich hin,

aber ich bin in dem Nachsatze V. 21—23. einen solchen zu entdecken nicht im Stande, vielmehr nur Vorwürfe daß der Jude Trotz der im Vordersatze gerühmten Gesetzkenntniß doch wider besser Wissen handelt, also was bei jener Annahme in den Vordersatz gehören würde, bei P. im Nachsatze, und vom göttlichen Gerichte in seinen Worten nichts*).

V. 17. Zuvörderst ist über den Text ein Wort zu sprechen. Die frühere Recepta ist ἴδε (oder ἰδὲ) σὺ Ἰουδαῖος, Bengel, Griesb., Knapp, Lachm., Scholz, Meyer, Fritzsche, geben εἰ δὲ σὺ Ἰουδ., und zwar berufen sich Reiche, Köllner, Fritzsche, de Wette, A. auf das Zeugniß von ABDE. u. s. w., kurz auf dieselben Zeugen, welche bei Griesb. und Scholz (Wetst. ist weit unvollständiger) als Auktoritäten von ἴδε angeführt werden. Die eigene Vergleichung steht nicht in meiner Macht, aber eine gewisse Verwirrung scheint zu herrschen. Wenigstens haben Syr., Vulg., Pelag., die in den Variantenverzeichnissen für ἴδε angeführt stehn, unstreitig εἰ δὲ gelesen, was auch Or. lat. darbietet, Clemens aber (Strom. I, 27. p. 424. P.) wirklich ἴδε, so daß man in der That nicht weiß, wieviel man sich auf diese Angaben verlassen soll. Zum Glück kommt wenig darauf an, da auch wenn unsre ältesten Auktoritäten ἴδε haben sollten, doch die Entscheidung hier nicht von ihnen, sondern von innern Gründen abhängt. Diese aber sprechen mehr für als wider die hypothetische Form. Zwar da ich (mit de Wette) einen andern Zusammenhang annehme, können die Gründe aus denen Fritzsche dies beweist, die meinigen nicht seyn, ja ich muß sogar zugestehn, mit ἴδε würde ein recht guter Sinn entstehn, P. hielte den Juden in den Sätzen V. 17—20. die Vorzüge vor, deren er sich rühmte, um nach geschlossener Periode in den folgenden ihm den Contrast zu zeigen, der zwischen seinem Wissen sey und seinem Thun, um ihn zur Erkenntniß seiner Verdammlichkeit zu bringen, was allerdings sein Endzweck ist. Aber erstlich kann ἴδε sehr leicht nichts anderes

*) Köllner, diesen Mangel empfindend, hilft sich damit daß er sagt, P. habe zwar beim Anfang V. 17. richtig angefangen, sey aber unvermerkt vom rechten Wege abgekommen, und gebe was in den Vordersatz gehört, der eigentlichen innern Verbindung vergessend, nur als weitere Erläuterung, und Statt des Nachsatzes: du verdienst Strafe, aus Schonung den Satz V. 23. Dagegen muß ich mich erklären, denn wollen wir ihn so erklären, so wird er am Ende alles sagen, was wir fordern werden. Ich kenne sehr wohl des Ap. Ungenauigkeiten im Periodenbau, weiß daß er manchmal in der Form nicht sagt, was er der Sache nach aussprechen will und ausspricht; aber daß er den Vordersatz als Nachsatz vortrage und anstatt des Hauptsatzes: so bist du strafwürdig, spreche: du verunehrst Gott durch deine Uebertretungen; das kann ich doch nicht glauben, und wenn er's thäte, so hörte alle Auslegung auf.

seyn als unrichtige Schreibung von εἰ δέ, und daß in sehr früher Zeit man Letzteres in der That gelesen habe, lehren uns die alten Uebersetzungen, sodann pflegt P. gewöhnlich nicht εἰ δέ (nur Gal. V, 2. erscheint diese Form) sondern εἰ δὲ καί zu schreiben (1 Kor. XV, 51. 2 Kor. V, 17. VI, 2. 9. VII, 11. XII, 14. Gal. I, 20.), wodurch man wenigstens mißtrauisch gegen die erste Form werden kann, ferner ist die Lesart schwerer, und wenn nicht bloßer Zufall waltete, konnte das Bestreben eine richtige Construktion zu erhalten, leicht die Aenderung erzeugen, welche den Nachsatz entbehrlich machte, endlich ist der Sinn eben so richtig in der hypothetischen Form als in der andern, ja wiefern P. V. 17—20. nicht sowohl die wirklichen Vorzüge des Juden aufzählt, als ihm seinen Stolz darauf, dem das Handeln nicht entspricht, zum Vorwurf macht, eindringlicher. Daher glaube ich daß man sich unbedenklich den neuern Kritikern anschließen könne. ἐπονομάζειν, nicht nur zubenennen, wie es noch von Bengel, Köllner, Meyer, verstanden worden ist, sondern auch benennen schlechthin, und zwar im Classs. (vgl. Plat. Phileb. S. 17. D. 18. C.), und Hellenistischen (vgl. Gen. IV, 17. 25. 26. al.). Dies muß es hier bedeuten, denn Ἰουδαῖος war nicht Beiname in jener Zeit, sondern der einzige Name des Volks. Einige ältere Ausleger, Origenes an der Spitze, neuerlich Benecke, finden schon in diesen Worten eine tadelnde Hinweisung, wie die Juden von dem Judenthume nur den Namen, nicht aber das Wesen hätten, wie unten V. 28. zwischen dem äußern, und dem innern oder wahren Juden unterschieden wird. Richtiger aber finden die übrigen hier den Gedanken: du bist stolz auf den Ehrennamen eines Juden, denn als solchen betrachtete das Volk im Gegensatze gegen die Heiden seinen Namen, als die Bezeichnung eines Gliedes aus Gottes Volke, in der That*). ἐπαναπαύεσθαι, auf etwas liegen und ruhen, Luk. X, 6.; in der LXX. das hebr. נשׁע, z. B. Mich. III, 11. d. h. sich stützen oder verlassen auf Etwas, und da diese Bedeutung hier sehr gut paßt, auch durch 1 Makk. VIII, 12. gestützt wird, so wird jede andre zu verwerfen seyn. Du verläßt dich, trotzest auf das Gesetz, nehmlich auf den Besitz desselben**). καυχᾶσαι ἐν θεῷ. Ueber die Form s. Buttm. ausf. Gr. Th. I. S. 354.; die Constr. mit ἐν, um den Gegen-

*) Ob P. dabei an die auch von Philo benutzte Etymologie des Namens Juda Gen. XXIX, 35. gedacht habe, läßt sich freilich nicht sicher entscheiden, doch ist es möglich, da er auch dergleichen allegorischen Ausdeutungen nicht feind ist, und diese in der Genesis selbst ihren Grund hat.

**) τοῦ vor νόμου fehlt in ABD* Clem. Didym. Dam. Lachm. Fritzsche hat es eingeschlossen. Unangenehmer tönt die Rede, wenn es fehlt, aber dies kann nicht hindern.

stand zu bezeichnen, dessen der Rühmende sich rühmt, ist dem N. T. nicht ungewöhnlich, vergl. 1 Kor. I, 31. 2 Kor. XII, 9. al. Gottes rühmen konnte der Jude sich insofern, als er es war, welcher den einzigen wahren Gott kannte, und zum Gotte hatte, an welchem die Heiden nach jüdischer Ansicht keinen Antheil hatten, obwohl er ihr Schöpfer war, ihr und ihrer Götter Herr. Auch forderte, wenn gleich in anderm Sinn als die Juden es damals thaten, das A. T. zu solchem Rühmen auf. Jerem. IX, 22. f. — V. 18. τὸ θέλημα, der Wille, ist der Wille Gottes. δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα. Obwohl das Verbum sowohl prüfen als billigen oder gutheißen bedeutet, so kann es doch hier, wo entweder ein Vorzug oder ein Vermögen der Juden ausgesprochen werden muß, kaum etwas anders heißen als zu prüfen, zu beurtheilen im Stande seyn, nicht daß es dies eigentlich bedeutete, sondern wiefern hier im Zusammenhange eine solche Prüfung gefordert wird, deren Ergebniß das richtige Urtheil sey. Der ganze Ausdruck findet sich noch einmal Phil. I, 10., nur daß diese Stelle ebenfalls der Erklärung benöthigt ist. Die ursprüngliche Bedeutung von διαφέρειν ist unterschieden seyn, dann vornehmlich besser seyn. τὰ διαφέροντα also eig. die sich unterscheidenden Dinge, alles dasjenige was sich unterscheidet oder auszeichnet. Nun lehrt uns der Beisatz κατηχούμενος ἐκ τ. ν., daß die Kenntniß des Gesetzes Ursach dieses Prüfungsvermögens sey. Im Gesetz aber finden sich viele Unterschiede, reiner und unreiner Dinge, erlaubter und unerlaubter Handlungen, u. dgl. Dies und die Nachbarschaft von γινώσκεις τὸ θέλημα führen wohl am nächsten darauf, τὰ διαφέροντα zu denken als das sich Unterscheidende in sittlicher Hinsicht, also gut und böse, auch wohl unter mehreren Erlaubten die Unterschiede des mehr oder minder Guten hineinzuziehn. Daher auch diese Erklärung, schon von Theodoret ausgesprochen, die meisten Anhänger gefunden hat. Sie zeigt sich bei Erasmus, Turretin, Heumann, Semler, Cramer, Böhme, Klee, Benecke, Reiche, de Wette, Fritzsche. Minder empfehlenswerth, ob auch nicht gradezu verwerflich, möchte die sein, welche nur an das Bessere, Beste denkt, was in sittlichen Dingen, durch's Gesetz belehrt, der Jude zu wählen wisse, und vorziehe. Sie findet sich bei Ch. Schmidt, Morus, Rosenm., Flatt, Tholuck. Noch etwas weiter entfernt sich eine dritte, welche ohne alle Vergleichung schlechthin das Gute, Sittliche, Gottgefällige, verstehn will. So S. Schmidt: quae bona, eximia, utilia sunt, quae a lege praecipiuntur, et quae deus vult fieri; Koppe: ipsum honestum; Köllner: Du billigst das Treffliche. Ganz verfehlt scheint Wolfs controversias, quaestiones explorare in unserm Zusam-

menhange, und Beza's quae discrepant sc. a lege, womit Glöckler übereinstimmt. κατηχεῖν, eig. Einem die Ohren mit Lärm anfüllen, im N. T. immer lehren, unterweisen, und zwar nicht nur, wie Einige, des Tempus nicht achtend, auch hier gemeint, im Knabenalter, sondern ohne alle Rücksicht auf Zeit- oder Alters-Verhältnisse (s. Luk. I, 4. Apg. XVIII, 25. 1 Kor. XIV, 19. Gal. VI, 6.), wie ja auch der Jude durch die Synagoge fortwährenden Unterricht empfing.

V. 19. 20. wird die Aufzählung der Vorzüge des Juden fortgesetzt, inwiefern sich dieselben auch durch Einfluß auf Nicht-Juden offenbaren. πεποιθέναι, bei Paulus, eine Ueberzeugung, Zuversicht, einen festen Glauben haben (2 Kor. X, 7. Gal. V, 10. 2 Thess. III, 4.); die verschiednen Ausdrücke τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, ἄφρονες, νήπιοι, sind als Synonyma zu betrachten, deren Unterschiede deßhalb nicht so ängstlich zu erforschen sind, weil es nur die Absicht des Apostels ist, durch Aufstellung vieler Ausdrücke dem Gemälde des Jüdischen Weisheitsdünkels und ihrer Geringschätzung der Andern lebendigere Farben zu verleihen. Es sind aber diese τυφλοὶ ꝛc. meines Erachtens gar nicht Juden, sondern bloß Heiden und unwissende Proselyten *). Die einzelen Wörter bedürfen keiner weiteren Erklärung. Das am Schlusse angefügte Participial-Glied ἔχοντα — ἐν τῷ νόμῳ, ist aus der Seele des Juden herausgeredet, um den Grund anzuzeigen, warum er sich das Vermögen Alle zu belehren mit Recht zutraue. Dies muß dazu dienen, jede Erklärung abzuhalten, welche sich mit dieser Thatsache nicht vertrüge. μόρφωσις nehmlich, von μορφοῦν, mit einer Gestalt versehn, formen, ein Bild, eine Gestalt. Dreierlei ist hier möglich, entw. Gegensatz der Gestalt als des Scheines gegen das Wesen, oder Abbild und Abdruck, oder auch Urbild von etwas Höherem. In jenem Sinne finden wirs 2 Tim. III, 5., wo die μόρφωσις τῆς εὐσεβείας der δύναμις αὐτῆς entgegensteht, und auch in unsrer Stelle haben Einige, Chrysost., Theophyl., Balduin, Hammond, Lange, A. einen solchen Sinn gefunden; nur den Schein der Erkenntniß ꝛc. d. h. nichts weiter als den Buchstaben des Gesetzes. Aber hier steht der Zusammenhang, wie er eben dargelegt wurde, schlechterdings entgegen. Von denen, welche die Sache richtiger gefaßt, hat Erasmus darin geirrt, daß er den Juden-Christen ins Auge faßt, von dem hier gar nicht die Rede ist (in evangelii

*) Die neusten Ausleger wollen auch die Letzteren ausschließen, doch Theils waren diese es mehr als die dem Judenthum fremd bleibenden Heiden, deren Lehrer und Führer die Juden seyn konnten, Theils paßt der Ausdruck νήπιοι gar nicht auf Heiden, auf Proselyten mangelhafter Erkenntniß so gut als 1 Kor. III, 1. auf neue Christen. Ich sehe daher wenigstens keine Nothwendigkeit der Ausschließung.

gratiâ formam vitaeque praescriptum, ac veri normam, tenes); Beza, Huhn., Weller, S. Schmidt, sich durch die Worte ὁδηγὸν ꝛc. verleiten lassen, den Begriff auf die bloße Lehr-Norm zu beschränken, da er doch Trotz jenem weiter gefaßt werden kann; Grotius, Wolf, und fast alle Neuern fassen es richtig auf; es ist forma, exemplar, τύπος, die objektiv gedachte Erkenntniß und Wahrheit ist im Gesetz gleichsam abgedruckt oder abgespiegelt, d. h. mit einer dem Menschen erkennbaren Form begabt. quippe qui cognitionis ac veritatis velut formam quandam in lege expressam teneas.

V. 21. dient οὖν zur Wiederaufnahme des Vordersatzes, und die nun folgenden Participien sind wesentlich gleich hypothetischen Vordersätzen (ὁ οὖν διδάσκων = εἰ οὖν διδάσκεις), die Hauptsätze enthalten die Nachsätze, welche in ihrem Verhältnisse zu den Vordersätzen nur interrogativ (= πῶς (oder διὰ τί) οὐ διδάσκεις;) gefaßt werden können, wie auch von Chrys., Griesb., Lachm., Scholz, de Wette, Meyer, Fritzsche u. v. A. geschehen ist; der Zweck aber des Apostels ist, den Juden durch Nachweisung des Widersinnigen in seinem Thun, wie er beständig das Gegentheil thut von dem was er glaubt und vorgiebt, in seiner ganzen Blöße und Verwerflichkeit darzustellen. Zuerst ganz allgemein ὁ διδάσκων — διδάσκεις, wo sich selbst nicht lehren soviel heißt als das was man lehrt auf sich selbst nicht anwenden noch in Ausübung bringen. Sodann geht er ins Einzele ein, und macht bestimmte Vergehungen nahmhaft, welche der Jude verbiete und sich doch ihrer schuldig mache. Die Ausleger haben in Belegung der einzelen Sätze mit wirklichen Beispielen eine unnöthige Aengstlichkeit bewiesen, ohne zu bedenken daß Paulus im Fluß der Rede nenne, was ihm eben vorkommt, ohne sorgsam abzuwägen, wieviel davon sich im Leben der Juden wirklich offenbare, und daß am Ende alle Sünden in einem Volke, auch wenn es nicht, wie unleugbar das Jüdische, bereits verdorben wäre, aufgefunden werden können. κηρύσσειν, קרא, predigen, und predigend gebieten; die Infinit. κλέπτειν, μοιχεύειν nach bekannter griech. Weise bei bloßen Verbis dicendi zur Andeutung dessen was geschehen soll. εἴδωλα V. 22. eig. Bilder, Götzenbilder, Götzen; βδελύσσεσθαι verabscheuen (Plat. Rep. X. S. 605. E.), treffende Bezeichnung der Gefühle der Juden nach dem Exil gegen die Götzen der Heiden, welche sie βδελύγματα nannten (1 Makk. I, 54. VI, 7. Matth. XXIV, 15.). Einen schlagenden Beweis dieses aufs Aeußerste getriebenen Abscheus giebt eine von Tholuck und Klee hier beigebrachte Erzählung Joseph. Arch. XVIII, 4. Wiefern nun P. in den vorhergehenden Nachsätzen immer dieselbe Handlung nannte wie in den Vordersätzen, dürften wir aller-

dings — so bestimmt es auch Fritzsche leugnet — erwarten daß er sich auch hier darin gleich bleiben würde, demnach sollte eigentlich folgen: du bist selbst ein εἰδωλολάτρης; allein in eigentlichem Sinne konnte er dies schlechterdings nicht behaupten, in uneigentlichem Sinne braucht er das Wort Eph. V, 5. vom Geizigen, aber etwas ähnliches hier zu thun war nicht möglich ohne entweder die Erklärung hinzuzufügen, oder schwer zu beleidigen; da wählt er ein andres Wort, nicht minder großen Frevel bezeichnend, ἱεροσυλεῖν, das aber den Erklärern, die nun suchten, wiefern er den Juden Raub an Tempel oder Heiligthum vorwerfen könne, manche Noth verursacht hat. Von Beraubung heidnischer Tempel habens Chrysost., Theophylakt, Clericus, Rosenm., Koppe, de Wette, Meyer, Fritzsche, verstanden, aber freilich ohne geschichtliche Beweise aufstellen noch die — durch Apg. XIX, 37. Joseph. Ant. IV, 8. 10. noch nicht erwiesene — Wahrscheinlichkeit darthun zu können, daß damalige Juden, denen Alles ohne Ausnahme ein Greuel war, was sich auf den Götzendienst bezog, sich solcher Thaten schuldig gemacht hätten; von Versündigungen am eignen Tempel, durch Entheiligung, durch Betrug an Opfern, Zehnten, und dergl. Heumann, Cramer, Morus, Scholz, Paulus, Glöckler, Reiche, mit etwas mehr Wahrscheinlichkeit, was die Sache selbst anlangt; von Entziehung der Ehre Gottes überhaupt (Bengel) oder durch willkührliche Culte Balduin; durch Pochen auf eigne Gerechtigkeit und Verschmähung der vergebenden Gnade Hunn., Weller, S. Schmidt; von Verachtung Christi, Ueberschätzung der Werke, Ausschließung der Heiden Chr. Schmidt; allgemeiner von Verachtung alles Heiligen Morus, Flatt, Tholuck, Benecke, Köllner. Meine Meinung ist diese: Das Wort bedeutet nichts als Tempelraub, P. giebt also dem Juden ohne Zweifel diesen Schuld, der Gegensatz: du verabscheust die Götter der Heiden und beraubst doch ihre Tempel, ist unstreitig der richtigste der hier gefunden werden kann; aber bei völliger Unkunde aller Thatsachen, ja bei der Unmöglichkeit zu wissen, ob P. selbst bestimmte Fakta im Sinne habe, müssen wir uns bei dem Sinne beruhigen den die Worte geben, ohne nach irgend einer Seite hin ein entscheidendes Urtheil zu wagen, zu dem es immer an zureichendem Grunde fehlen wird.

V. 23. sind das καυχᾶσθαι ἐν νόμῳ, sich des Gesetzes, nehmlich des Besitzes und der Kenntniß desselben, rühmen, und die παράβασις d. h. Uebertretung (IV, 15. V, 14. al.) des Gesetzes einander entgegengestellt; doch würde der Gegensatz noch gewinnen, wenn ἐν θεῷ für ἐν νόμῳ stände, indem dadurch das καυχᾶσθαι und ἀτιμάζειν besser gegen einan-

der träten; wie P. die Sache gefaßt hat, steht der νόμος und dessen παράβασις einander gegenüber, das ἀτιμάζειν τ. θ. ist nur die Wirkung der letzteren. ἀτιμάζειν τὸν θεόν, Gott entehren, schänden. Es ist eine stets wiederkehrende Beobachtung, daß die Menschen eine ihnen fremde Religion nach dem Einflusse zu beurtheilen pflegen, welchen sie auf die Sitten ihrer Bekenner übt. Eine Religion deren Bekenner unsittlich sind, hält man gern für schlecht und sittenverderblich. Von der Religion aber fällt der Schimpf weiter zurück auf ihren Stifter. Wer also den Forderungen einer reinen, sittlichen Religionslehre entgegen unsittlich lebt, der bringt auf ihren Stifter eine unverdiente Schmach, und raubt ihm die Ehre welche ein sittliches Leben in Uebung dieser Lehre auf ihn gebracht haben würde. Besonders mußte dies bei den Juden gelten. Ihr Haß und ihre Verachtung aller Völker machte Alle auf sie aufmerksam, ihr Prahlen mit dem Gesetz forderte Alle zur Prüfung heraus, wie ihr Leben denn beschaffen wäre. War nun dieses unsittlich, so brachten sie dadurch eine Schmach auf die Religion und ihren Stifter, die um so größer war als ihres Rühmens viel. Der Stifter aber war nicht Mose sondern Gott selbst, der dem Mose das Gesetz gegeben hatte. Also wurde durch die Uebertretung des Gesetzes Gott selbst beschimpft. Diese seine Behauptung aber wird V. 24. noch einmal so vorgetragen, daß man aus der Part. γάρ erkennt, er will sie nicht sowohl wiederholen als beweisen, aus den Worten καθὼς γέγραπται aber, daß er die Stelle für eine Schriftstelle angesehn wissen will. Nun sagt er zwar nicht wo sie stehe, auch stimmt keine Stelle des A. T. in den Worten genau mit dieser Anführung überein, doch hat er wahrscheinlich Jes. LII, 5. im Sinne, wo es in der LXX heißt: δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι.

Betrachtet man den folgenden 25. Vers auch nur oberflächlich, so ergiebt sich doch sogleich, daß derselbe mit V. 24. in keiner Verbindung steht, eben so wenig mit irgend einem der Hauptsätze V. 21—23. Mit den Vordersätzen V. 17—20. kann er eben deßhalb weil sie Vordersätze sind, in keiner Verbindung stehn, obwohl einige Ausleger dies gewollt, z. B. S. Schmidt mit V. 17. Ἰουδ. ἐπονομάζῃ. Aber auch bloß fortschreitende Rede anzunehmen ist nicht möglich, denn diese würde durch δὲ, nicht aber durch γὰρ hereingeführt. So bleibt nur übrig, an einen ausgelassenen Gedanken anzuknüpfen. Dieser aber kann nur der seyn, der durch V. 17—24. lebendig ins Bewußtseyn eingetreten ist, daß die Juden sowohl Sünder seyen als die Heiden, und nicht besser als diese, woraus dann nach V. 1—16. weiter folgt, daß sie dem göttlichen Strafgerichte so

wenig entgehen können als die Heiden. Jetzt blieb ihnen Ein Bollwerk, sich dahinter zu verbergen, nehmlich die Beschneidung, das Zeichen des Bundes den Gott mit ihnen errichtet, und sie zu seinem Eigenthumsvolk gemacht, das Unterpfand also, wie sie meinen, der Gnade, die Vormauer gegen die Pfeile des göttlichen Zornes. Dies muß er ihnen wegnehmen, wenn er seinen Zweck, sie nackt und bloß wie die Heiden als verdammliche Sünder darzustellen, an ihnen erreichen will. περιτομὴ γὰρ ὠφελεῖ wird den Sinn haben müssen: die Beschneidung nehmlich, auf welche Ihr Trotz allem Sündigen Eure Hoffnung baut, nützt ꝛc. Unter περιτομὴ mit Beza u. A. das ganze Ceremonialgesetz zu verstehn ist so wenig nöthig, als es für eine bloße Metonymie anzusehn, durch welche der Judaismus überhaupt angedeutet werde. Die Beschneidung selbst war es, auf welche der Jude den hohen Werth legte; denn er betrachtete sie weniger wie ein Zeichen als wie das Wesen des Bundes selbst, vgl. Schöttgen. Die Weisheit mit welcher Paulus hier einen Nutzen der Beschneidung zugesteht, ohne sich weder darüber zu erklären, worin er bestehe und worauf sich beziehe, noch auch der Beschränkung zu vergessen: ἐὰν νόμον πράσσῃς, durch welche dem Trägen der nur die Beschn. selbst genießen will, aller Trost wieder genommen wird, ist von den Auslegern oft bemerkt — nur von Fritzsche geleugnet — worden. Zugleich aber bin ich überzeugt daß Paulus in dem Falle, daß der Jude wirklich das Gesetz erfüllte, ihm einen gewissen Vorzug zuerkennen würde; die Gleichheit der Juden und Heiden liegt ihm nur in der Verdienstlosigkeit, dem Mangel der δόξα τοῦ θεοῦ, III, 23. Das ὠφελεῖν, wie schon bemerkt, ist mit Absicht unbestimmt gelassen; an ein παρὰ τῷ θεῷ zu denken fordert der Zusammenhang. νόμον πράσσειν gleich v. τελεῖν V. 27. und v. ποιεῖν. Der Gegensatz ist παραβάτην εἶναι, und seine Folge Aufhebung der ὠφέλεια; deine Beschneidung ist Vorhaut geworden, d. h. sie gilt nichts besser als des Heiden Vorhaut, du, der Beschnittene hast keinen Vorzug vor dem Unbeschnittenen mehr, dein Judenthum und sein Nutzen ist dahin. Das Part. γέγονεν ist hier sehr passend; nicht es wird so, sondern es ist schon so geworden. In diesem Verse ist nun der Gedanke: es hängt von der Erfüllung des Gesetzes ab, ob der Mensch bei Gott die Geltung eines Juden haben soll oder nicht, schon klar genug ausgesprochen, um V. 26. in Gestalt einer Folgerung eintreten zu lassen. ἀκροβυστία bezeichnet nun hier im Vordersatze offenbar den Heiden welcher die ἀκροβ. trägt, δικαιώματα vgl. I, 32., φυλάσσειν entspricht dem hebr. שׁמר, beobachten, Gal. VI, 13.; οὐχὶ — λογισθήσεται; die Form der Frage ist hier sehr zweckmäßig, denn sie giebt es dem Leser selbst auf,

aus den gegebenen Prämissen diesen Schluß zu ziehn. Den Gebrauch des Verbi λογίζεσθαι als Akt. und Pass. wird uns das vierte Kapitel noch näher kennen lehren; es ist anrechnen, für etwas annehmen. Seine Vorhaut wird als Beschneidung angerechnet werden, d. h. er, obwohl unbeschnitten, wird von Gott betrachtet werden als wäre er beschnitten, Theilnehmer am Bunde Gottes mit seinem Volk. Die Frage ob dieser angenommene Fall möglich oder unmöglich sey, liegt hier ganz fern, und hätte den ältern Auslegern weniger Noth machen können*). Auch in Hinsicht auf den νόμος geben sie sich mit ihren Unterscheidungen des Ceremonial- und Sittengesetzes, wie mir scheint, meist unnöthige Mühe; sie können in den meisten Fällen ganz richtig seyn, nur daß im Gemüthe Pauli ein Bewußtseyn dieser Unterschiede gelegen habe, kann ich mich nicht überzeugen.

V. 27. schließt sich unmittelbar an V. 26. an, und wird am besten nur durch Komma geschieden, so daß das Fragezeichen erst nach παραβάτην νόμου zu stehen kommt; nicht aber, wie in manchen Ausgaben, nach λογισθήσεται und Punkt nach νόμου **). — Ἡ ἐκ φ. ἀκροβυστία ist der geborne Heide, der vermöge seiner Geburt und Abstammung die Vorhaut trägt***). τὸν νόμον τελοῦσα ist ein besonderes Participialglied: inwiefern er das Gesetz erfüllt. Das Gericht welches ein solcher Heide über den Juden verhängen soll, kann kein anderes seyn als ein sittliches, dessen Wesen darin besteht, daß der welcher bei geringern Mitteln mehr geleistet hat als der Andere der mehr Mittel hatte, diesem zur Beschämung gereicht, und einen Maßstab zu seiner Beurtheilung darbietet, nach welchem er nur verurtheilt werden kann. Mit Recht hat daher schon Beza auf Matth. XII, 41. f. hingewiesen. Im Feuer des Vortrags redet nun P. den Juden wieder selbst an; er wird dich richten, τὸν π. νόμου, der du das Gesetz übertrittst, διὰ γράμματος καὶ

*) In diesem ganzen Abschnitte konnten ihre zum Theil sehr mühevollen, weitläuftigen Untersuchungen fast gar nicht benutzt werden, da sie entweder nichts ausgezeichnetes darboten, oder von ihrem dogmatischen Standpunkte aus die Pflichten des Exegeten fast ganz bei Seite gesetzt haben. In allen solchen Dingen gelte in unserer Zeit der Griechen Sprichwort: μὴ κινεῖν εὖ κείμενον.

**) Meyer nimmt V. 27. als Antwort auf die Frage des vorigen V. und καὶ als Zeichen einer Steigerung: sogar richten wird u. s. w., was ich nicht anerkennen kann. Der obigen Vorstellung haben sich die übrigen Bearbeiter angeschlossen.

***) Die von Koppe und Olshausen geforderte Verbindung von ἐκ φύσεως mit τὸν νόμον τελοῦσα, welche Letzterer dadurch erzwingen will daß er ἀκροβ. τὸν ν. τελοῦσα in Einen Begriff verbindet, wird durch die Stellung der Worte unmöglich. Auch auf solche Hyperbata wie VIII, 18. und die dort anzuführenden wird man sich nicht berufen können.

περιτομῆς. Die Verbindung dieser Worte mit τὸν παραβάτην ist unbezweifelt *); nur γράμμα und die Präpos. fordern Erläuterung. γράμμα, Buchstabe, Schrift. Nun macht unser Ap. V. 29. den Gegensatz von γρ. und πνεῦμα, und daß derselbe ihm zur Charakterisirung des mosaischen Instituts im Gegensatze des christlichen überhaupt geläufig gewesen, geht daraus hervor daß er ihn auch VII, 6. 2 Kor. III, 6 f. macht. Man kann daher auf den Gedanken kommen ihn auch hier in seinem Gemüthe zu suchen. Doch nicht allein ist es nicht nöthig daß er das was er V. 29. ausspricht, hier schon denke (überhaupt ist der Schluß aus etwas folgendem auf das Vorhergehende immer nur mit großer Behutsamkeit zu machen, da die Vorstellungen die im Folg. erscheinen, leicht erst aus dem Vorhergehenden sich entwickeln, als dies geschrieben wurde, noch ganz schlummern konnten), sondern es war auch hier gar nicht der Ort davon zu reden, daß das was der Jude habe nur γράμμα und nicht πνεῦμα wäre, indem es dadurch herabgewürdigt wurde, während es hier noch als ein Vorzug den der Jude habe und nicht benutze, darzustellen war. Ich gebe daher die frühere Meinung auf, und fasse das Wort nur als geschriebenes Gesetz im Gegensatze gegen das ungeschriebene und daher minder klare, leichter verwischbare des Heiden. Nicht minder ist jeder Gedanke an ein ἓν διὰ δυοῖν in den Worten γρ. καὶ περιτ., den Calv., Pareus, Bengel, A. und früher auch ich gehabt, als unnöthig und durch nichts begründet wegzuwerfen. Vielmehr sind γρ. und περιτ., ein geschriebenes, mit klarem Sinne von Gott ertheiltes Gesetz als Richtschnur des Willens, und die Beschneidung als Bundeszeichen, die beiden Vorzüge die der Jude vor dem Heiden voraus hat, und deren Besitz erwarten ließe daß er den Willen Gottes weit besser befolgen werde, und da er dies nicht thut, ihn verdammlicher macht als jenen. διὰ ist von manchen Auslegern, z. B. Beza, instrumental gefaßt, also γρ. und περιτ. das εἶναι παραβάλην bewirkend gedacht worden, aber es fällt in die Augen daß erstlich, wenn gleich P. späterhin ähnliche Gedanken über das Gesetz vortragen wird, doch die Beschneidung unmöglich als die Uebertretung wirkend oder befördernd gedacht werden kann, und sodann daß hier gar nicht der Ort war des schädlichen Einflusses zu gedenken, den vermöge der Erfahrung das Gesetz gehabt, sondern nur dasselbe als ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit das der Jude vor dem Heiden voraus habe, zu bezeichnen war. Auch Köllner hält die instrum. Bedeutung fest, will aber Gesetz und Beschneidung nur als

*) Doch wollte Carpzov sie für falsch erklären, und die Worte mit κρινεῖ verknüpfen, was ihre Stellung auf keine Weise erlaubt.

Mittel der Darstellung des Juden als Uebertreters angesehen wissen; doch auch hier treten die oben angegebenen zwei Gegengründe hindernd ein. διὰ wird im Griech. oft gebraucht, um einen Zustand zu bezeichnen, in welchem, oder Umstände unter denen eine Handlung vollbracht worden ist, wobei es dann vom jedesmaligen Zusammenhange abhängt, ob dieser Zustand oder diese Umstände als fördernd oder hindernd oder bloß begleitend gedacht werden müssen, vgl. IV, 11. XIV, 20. 2 Kor. II, 4. (u. das. m. Comm.) III, 11. So ists auch hier, der Zusammenhang aber bezeichnet γρ. und περιτ. als Dinge welche das παραβ. εἶναι hätten verhindern sollen, das Verhältniß ist also concessiv, und man kann übersetzen: Trotz Gesetz und Beschneidung, aber auch in gleichem Sinne: bei Ges. und Beschn., oder im Besitz von G. und B. Diese, wie ich überzeugt bin, einzig richtige Erklärung hat bei den neusten Auslegern mit Ausnahme Köllners durchgängig Platz gefunden, nur daß Meyer (wie ich früher, aber in anderer Art) das Verhältniß aus der Bedeutung der Präp. herleiten zu müssen versucht hat, was weder nöthig noch an allen Stellen auf gleiche Art möglich ist.

Die in den letzten Versen ausgesprochenen Gedanken ruhen alle auf dem Grunde der Ueberzeugung, das Wesen des Juden d. h. des mit Gott verbundenen, seinem Volke zugehörigen Menschen, des wahren Nachkommen Abrahams, liege nicht in seiner Abstammung, nicht in der Beschneidung noch irgend einem äußern Dinge, sondern allein in der Beschaffenheit des Gemüthes. Habe dieß diejenigen Eigenschaften, in welchen der Charakter des wahren Juden enthalten sey, so sey der Mensch ein Jude, gleichviel ob er der äußern Gemeinschaft einverleibt sey oder nicht. Ausgesprochen ward dieser Gedanke bisher noch nicht, jetzt aber, am Schlusse der Darstellung, stellt ihn Paulus als Grund- und Schluß-Stein des Ganzen mit großer Bestimmtheit und Klarheit hin. V. 28. besteht aus zwei selbstständigen Sätzen, denn Grotius Construktion: οὐ γὰρ ὁ — Ἰουδαῖος — γράμματι ἐστιν, οὗ ὁ ἔπαινος κ. τ. λ. Nicht der offenbare Jude, noch —, sondern — ist es, dessen Lob ꝛc. hat durchaus nichts für sich. In beiden Sätzen ist das Subjekt unvollständig, und fehlt im ersten Ἰουδαῖος, im zweiten περιτομή, aus den Prädikaten, welche vollständig sind, zu suppliren. ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος; der offenbare Jude, d. h. dasjenige an der Person des Juden was man mit Augen sieht, das, sagt er, ist nicht der Jude d. h. das Wesen dessen welcher den Namen des Juden mit Recht und in höherem Sinne führen soll, besteht nicht in der äußerlich sichtbaren Person welche diesen Namen zu führen pflegt. Auch ἡ ἐν τῷ φ. περιτομὴ ist eben so zu nehmen, und wird noch überdieß durch das ganz wörtlich zu fassende ἐν σαρκὶ erklärt. Willst

du wissen was περιτομὴ sey? Such ihr Wesen nicht in dem äußerlichen Zeichen an des Menschen Leibe!

V. 29. soll und muß den affirmativen Gegensatz enthalten. Dem ersten Satze: nicht der offenbare, äußerlich sichtbare Jude ist der wahre Jude, kann nur der Satz entgegenstehn: sondern der verborgene Jude ist ein wahrer Jude. Dieser kann in den Worten: ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος so enthalten seyn, daß ὁ — κρυπτῷ eben so das ganze Subjekt enthalte wie V. 28. ὁ ἐν τῷ φανερῷ, und hier wie dort Ἰουδαῖος Prädikat sey, und hätten wir nur diesen einen Satz, so würde ich mich nicht bedenken mit Paulus, Meyer, Fritzsche so zu construiren. Dem zweiten aber: nicht die sichtbare, am Leibe geschehene Beschneidung ist eine wahre Beschneidung, steht nur der Satz richtig entgegen: sondern die Beschneidung des Herzens ist eine wahre Beschneidung. Construirt man nun wie die Genannten, so muß in den Worten des Ap. περιτομὴ καρδίας Subjekt seyn, wie auch Meyer und Fr. wirklich annehmen, denn Paulus Constr. καὶ περιτ. ἐστιν καρδίας, würde nur dann Statt finden können, wenn geschrieben wäre: καὶ καρδίας (ἐστὶν) ἡ περιτομή. Damit aber geht der Gegensatz verloren, und anstatt zu sagen, welches die wahre Beschneidung sey, berichtet uns P. wie die Beschneidung des Herzens erfolge, und wir können nur noch etwa den Gedanken (mit Fritzsche) einschalten: welche die wahre Beschneidung ist. Es war aber hier gar nicht der Ort zu sagen, wie die wahre Beschneidung geschehe, sondern welches dieselbe sey. Entweder also, wir müssen der Grammatik zu Liebe den richtigen Gegensatz fahren lassen, oder um diesen festzuhalten, uns der Annahme hingeben, die auch Köllner, Reiche, de Wette, A. beibehalten haben, daß P. grammatisch ungenau verfahre, und im Streben nach sententiöser Kürze das aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzende Prädicat ausgelassen, in den Worten καὶ περιτομὴ καρδίας nur das Subj. ausgesprochen habe, was dann aber freilich auf den ersten Satz in der Art zurückwirkt, daß wir auch dort ὁ — Ἰουδαῖος als Subj. nehmen, und das Präd. ergänzen müssen. Sonderbar ist ein solches Verfahren, das ist unbezweifelt, aber wo nur die Wahl ist zwischen richtigem Gedanken bei unrichtiger Ausdrucksweise, oder richtiger Construktion mit unrichtigem Gedanken, da werde ich immer geneigter seyn jenes zu ergreifen, als dieses, und halte darum auch hier die Auslegung der ersten Aufl. noch fest, obwohl ich nicht den Muth besitze zu behaupten, P. habe wirklich und wahrhaftig so gedacht, wie er denken sollte. Der Ausdruck: der verborgene Jude, ist ähnlich dem 1 Petr. III, 4. vorkommenden: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, oder ὁ ἔσω Ἰουδαῖος, d. h. die im Innern verborgene ächt jüdische, eines Juden im idealen Sinne würdige Gesinnung

und Richtung des Gemüths. Ausdrücke, wie der neue Mensch, der innere Mensch und dergl. sind ja bekannt genug. περιτομὴ καρδίας, die Beschneidung des Herzens. Die bildliche Vorstellung von Beschneidung des Gemüths wird schon aus Deut. X, 16. Jerem. IV, 4. nachgewiesen, und obwohl man sich vor allzuängstlicher Deutung des Bildes zu hüten hat, wird doch die letzte Stelle lehren können, daß vornehmlich die Läuterung der Gesinnung durch Ablegung Gott mißfälliger Triebe (Vorhaut des Herzens) darunter zu denken sey. Zu genauerer Beschreibung dieser Art der Beschneidung sollen nun auch die Worte ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι dienen, welche eben so hinzugesetzt sind wie V. 28. ἐν σαρκί. Nach Fritzsche's Erkl. wird γίνεται hinzugedacht, nach der andern dem Sinne nach γινομένη, obwohl ich nicht behaupten will, daß P. es gedacht, vielmehr ließe sich wohl annehmen, er habe sie nur adjektivisch gefaßt, den Artikel aber darum nicht vorgesetzt, weil er sie dadurch zu sehr bestimmt, als eine wirklich geschehene dargestellt hätte, während er sie hier nur in abstracto denken konnte. Der Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα findet sich noch VII, 6. 2 Kor. III, 6 f. An der ersten dieser Stellen bezeichnet παλαιότης γράμματος den alten (für den Christen nicht mehr vorhandenen) Zustand dessen, der, unter dem Gesetze stehend, zur Richtschnur und insofern zum Princip seines Lebens nichts hat als γράμμα, d. h. außer ihm bestehende, auf Tafeln oder Pergament geschriebene Vorschrift, ohne innere Lebenskraft, καινότης πνεύματος aber den neuen (für den Christen wirklich vorhandenen) Zustand eines Menschen, welcher das πνεῦμα besitzt, d. h. in welchem das göttliche πνεῦμα ein neues Lebensprincip geweckt hat, durch welches wahrer Dienst Gottes möglich wird. In der zweiten heißt das mosaische Institut eine διαθήκη γράμματος wiefern es auf γρ. ruht, dem Menschen nur γρ. bringt, d. h. nichts weiter als das geschriebene Wort das keine Kraft hat ihn zum heiligen Leben zu führen, und daher nur κατάκρισιν und θάνατον wirken kann; dagegen das christliche eine διαθ. πνεύματος, wiefern es dem Menschen das πν. bringt, ihn in den Besitz des neuen Lebensprincipes setzt, das, durch Gottes Geist gewirkt, selbst πν. heißt und ihn zum πνευματικὸς macht. Daß nun an unserer Stelle die Ausdrücke nichts wesentlich verschiedenes andeuten sollen, ist eine Voraussetzung, welcher wir uns wohl hingeben dürfen, da sich nicht annehmen läßt, daß P. unter diesen für ihn als charakteristisch geltenden Wörtern da wo sie einander gegenüber stehn, bald dies bald jenes gedacht haben werde. Zwar scheint ein Unterschied dadurch bedingt zu werden daß er hier nicht Christenthum und Judenthum, sondern wahres und falsches Judenthum einander entgegenstellt;

aber wir dürfen auch nicht vergessen, einmal daß der Prophetengeist schon eine Zeit geahnet hatte wo durch Gottes Geist eine höhere, geistige Entwickelung des Judenthums eintreten würde, und sodann daß der ideale Jude von welchem er hier spricht, vom Christen in nichts wesentlichem verschieden, ja vielmehr nur der Christ ihm ein solcher wahrer Jude in concreto ist, da das Gesetz ihn nicht hervorzubringen vermag. Nun fasse ich ἐν als Bezeichnung der Vermittelung, und demnach wird er lehren, die Beschneidung des Herzens erfolge nicht durch die Vermittelung des γράμμα, das sie ja nicht zu Wege bringen kann, weil es nur γρ. ist und aller Kraft zur Heiligung des Menschen ermangelt, sondern durch die Vermittelung des πνεῦμα, d. h. des neuen, göttlichen Lebensprincips das die Propheten schon verheißen hatten, das in concreto zwar nur der Christ besitzt, von ihm aber hier nur in abstracto als ein durch Gottes Geist zu erzeugendes, ohne alle Rücksicht auf die wirkliche Erscheinung aufgefaßt ist. Dieser meiner jetzigen Auffassungsart stehn meine Vorgänger und Nachfolger Theils näher Theils ferner. Eine Darstellung ihrer Erklärungen möchte ich gern geben, aber es würde unmöglich seyn, sie in wenige Worte einzuschließen, da sie nur in ihrer Ganzheit begriffen werden können; sie mögen mirs daher zu Gute halten, wenn ich den Leser dem die meinige nicht genügt, bloß auf ihre eigenen Schriften hinweise. Für ganz verwerflich erklären muß ich die von Beza u. A.: dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach, weil sie nicht nur tautologisch wäre, sondern auch mit den andern Stellen nicht in Harmonie zu bringen ist, desgl. die adverbiale Fassung Tholucks: auf eine geistige, nicht buchstäbliche Weise, weil sie weder philologisch erweislich noch mit dem Sinne des Ap. harmonisch ist. Eine dritte: durch den heiligen Geist, nicht durch das geschr. Gesetz, der zuletzt Fritzsche sich ergeben hat, enthält zwar Wahres, aber die beiden andern Stellen zeigen doch, daß πν. nicht den Geist Gottes selbst, sondern das von ihm im Menschen gewirkte neue Lebensprincip bezeichnet, welches P. auch sonst πν. nennt. Die Schlußworte haben wenig Schwierigkeit. Οὗ zieht nur Cramer gegen allen Sinn auf γράμμα, Koppe, Tholuck, Meyer auf den innern Juden und die innere Beschneidung zugleich, und fassen es als Neutrum, Schott, ebenfalls als Neutrum, auf die περιτ. καρδίας, alle übrigen bloß auf den Ἰουδαῖος, was ich für richtig ansehe. Bei ἔπαινος, Lob, ist nicht nöthig an Belohnung von Seiten des göttlichen Richters zu denken, wie von Morus, Rosenm., Koppe geschehen ist, auch XIII, 3. 1 Kor. IV, 5. zwingen nicht dazu. Die Sache ist diese: Der Vorzug des bloß gebornen Juden war ein bloß äußerlicher, die Würde die er hatte, bestand nur in sei-

ner eignen und fremder Meinung, vor Gott wurde er durch sein Gesetz und seine Beschneidung nicht besser; er hatte also zwar ἔπαινον, aber nur von Menschen, nicht von Gott. Dagegen der wahre Jude ist, weil er das Gesetz erfüllt, nach V. 13. δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ, wird von Gott als δ. anerkannt. Dies ist sein ἔπαινος, und dieses nicht ein menschliches, sondern ein von Gott gespendetes, wobei die Möglichkeit daß er auch von Menschen eins erlange, nicht ausgeschlossen ist. Nur dieses wahre wird ihm nicht von Menschen, sondern von Gott.

Hiermit ist diese Verhandlung geschlossen; es ist gezeigt, der Jude ist ein Sünder wie der Heide, und seine Beschneidung hilft ihm nichts und giebt ihm keinen Vorzug. Er könnte zu den Folgerungen übergehn, wenn nicht zuvor noch einige Einwendungen beseitigt werden müßten.

Drittes Kapitel.

Der Zweck der ganzen Darstellung im vorigen Kapitel war zu zeigen, daß auch die Juden Trotz Gesetz und Beschneidung, nicht besser seyen als die Heiden, da sie das Gesetz ja nicht gehalten, ohne dessen Erfüllung auch die Beschneidung fruchtlos sey. Dies konnte nun leicht einen ungünstigen Eindruck machen; der redliche Jude konnte in Zweifel gerathen, ob denn am Ende die ganze als göttlich dargestellte, und ihm bis daher so theure Anstalt gar keinen Werth besitze noch Vortheil gewähre; der Heidenchrist konnte hierin einen Anlaß finden den Juden und das Judenthum zu verachten; der hartnäckige Gegner aber hier einen Anhaltspunkt ergreifen, um den Apostel als einen Feind und Verächter der göttlichen Veranstaltung zu verlästern. Und soviel als Paulus bereits in seinem Berufe zu streiten gehabt, ist es sehr wahrscheinlich, daß er als er diesen Brief abfaßte, von dem allen Manches schon erfahren hatte. Dies veranlaßt ihn denn hier, nach Beendigung der Hauptmaterie in Bezug auf die Juden noch einige Augenblicke damit hinzubringen, daß er durch eigene Erklärung über diesen Punkt allen möglichen Einwendungen vorbeuge. Ehe wir zur Betrachtung dieser Erklärungen übergehn, ist der Leser nur noch auf die Form aufmerksam zu machen, in welcher dieselben hereintreten, nehmlich als wahre Disputation, mit Frage und Antwort; eine Form die wohl vornehmlich aus der Lebendigkeit und dem Feuer hervorgeht, mit welchem P. seinen Stoff behandelt, und die zur Belebung seiner Argumentation nicht wenig beiträgt. In der Frage nun V. 1. τί οὖν — περιτομῆς; ist περισσὸς überhaupt Ausdruck eines Ueberschreitens des gewöhnlichen Maßes, auch im N. T. in verschiedener Hinsicht; bedeutet also groß, vorzüglich, ausgezeichnet, s. Matth. V, 47. XXIII, 14. 1 Kor. XII, 23., τὸ περισσὸν also eigentlich das Große, Ausgezeichnete, Vorzüg-

liche; daher der Vorzug. Man vergleicht Ekkles. VI, 11. τί περισσὸν τῷ ἀνθρώπῳ; hebr. מַה־יֹּתֵר לָאָדָם; und Vers 8. מַה־יֹּתֵר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל, wo LXX τίς περισσεία hat. Von einem innern, sittlichen Vorzug, wobei der Jude besser sey, kann nach Obigem nicht mehr die Rede seyn, sondern nur von einer Auszeichnung die er voraus habe vor den Heiden; und insofern ist τὸ περισσὸν ziemlich gleichbedeutend mit ἡ ὠφέλεια im zweiten Gliede, wie denn auch von mehrern Auslegern bemerkt wird, es enthalte dieß nichts neues, sondern nur bestimmtere Angabe dessen was das erste allgemeiner und unbestimmter angedeutet habe. περιτομὴ hier mit Morus als Tropus für ὁ Ἰουδαῖος zu nehmen ist nicht nothwendig. Den Zusammenhang mit dem vorigen Kapitel zeigt οὖν. Wenn es sich also so verhält wie dort gesagt ist, daß der Jude durch Geburt und Beschneidung und Besitz des Gesetzes nicht besser vor Gott wird, was hat denn nun dann das Judenthum noch für einen Werth? So gewährt es wohl gar keinen Vortheil? So faßte es Chrysost., so Grotius und A. Nur Calov. stellt den Vordersatz so: Wenn also beide Theile gleich verdammlich sind. Aber dieser Gedanke liegt ferner als der oben angegebene. Fragt man endlich, in wessen Namen diese Frage aufgeworfen werde, so urtheilt Semler, in P. eigenem, als Schlußfolge aus dem Obigen in Frageform, mit verneinendem Sinne, wegen V. 9., und nimmt dann V. 2. als eine von ihm selbst aufgestellte Einrede: Intelligo vero illud adhuc mihi opponi posse. Was V. 9. hier für Einfluß haben könne, muß jetzt unentschieden bleiben; doch kann man in der Regel es als gültige Vorschrift annehmen, eine klare Stelle um einer folgenden willen nicht anders zu deuten, indem dieselbe nicht nothwendig schon im Gemüthe des Verfassers liegen mußte, als er die frühere schrieb; an sich selbst aber wird die Betrachtung von V. 2. als Einwendung nicht zu empfehlen seyn. Seb. Schmidt läßt die Frage von Heidenchristen aufgeworfen werden, welche begierig jeden Grund erhaschen, einen Tadel gegen Juden und Judenthum auszusprechen, und Ch. Schmidt scheint eben dahin geneigt. Die Gründe, weil Paulus aus der zweiten in die dritte Person übergehe, weil V. 3. offenbar gegen Ankläger der Juden gerichtet sey, genügen nicht diese Ansicht festzustellen. Die gewöhnlichste Ansicht legt diese Worte unbekehrten Juden in den Mund; mir scheint das Beste, weder Diesen noch Jenen, sondern sie als P. eigene Worte anzunehmen, mit denen er möglichen Einreden, von welcher Seite sie kommen mögen, begegnen wolle, und eben so urtheilen jetzt die Ausleger insgesammt.

V. 2. enthält die Antwort. πολύ bezieht sich auf τί τὸ περισσόν; ohne weitere Rücksicht auf das zweite Glied der Frage

zu nehmen *). κατὰ πάντα τρόπον, in jeder Art, in jeder Hinsicht, man mag die Sache betrachten wie man will. Beisp. b. Wetst. Die Bedeutung „allerdings, ohne Zweifel", die einige Ausleger dem Ausdruck haben geben wollen, ist nur aus der Wahrnehmung hervorgegangen, daß P. im Folg. nur Einen Vorzug nennt, aber weder erweislich noch selbst für den Fall nothwendig, daß er in der That an gegenwärtiger Stelle nur Einen anführen wollte. πρῶτον — τοῦ θεοῦ. Das Subjekt sind οἱ Ἰουδαῖοι, obwohl Uebergang aus Sing. in Plural angenommen werden muß. Die Sprachform nach welcher der Dativ des akt. Verbi beim Passiv zum Nomin. wird, der Akkus. aber bleibt, ist so bekannt (vgl. Matth. Gr. §. 424.), ihr Vorhandenseyn bei Paulus aus 1 Kor. IX, 17. Gal. II, 7. 1 Thess. II, 4. so sicher, und der aus dieser Fassung hervorgehende Sinn: die λ. sind ihnen anvertraut (sie mit den λ. betraut) worden, so gut und passend, daß man sich wohl wundern mag, wie noch Koppe und Cramer vermocht haben τὰ λ. als Subjekt zu nehmen, und zu übersetzen: die λ. sind ihnen zugesichert worden, was, abgesehn von dem auch bei P. nur seltenen Plural beim Neutro, doch, wie Fritzsche richtig bemerkt hat, nicht durch ἐπιστεύθησαν, sondern ἐπιστώθησαν auszudrücken gewesen wäre. Die nach Homberg von Schulz (vom Glauben S. 86.) aufgestellte Erkl.: die λ. sind geglaubt worden, haben sich Glauben verschafft, ist von Meyer dadurch richtig widerlegt worden, daß hier nicht von dem Glauben der Juden an die λ. sondern von ihrer Verheißung zu reden war, indem nur diese ihren Vorzug begründete, der Glaube von ihr erst eine Folge war. λόγια sind im Gr. Götterssprüche oder Orakel, vgl. Arist. Equ. 120 ff.; in der LXX. λόγια θεοῦ Num. XXIV, 4. für אִמְרֵי־אֵל, im N. T. Apg. VII, 38. von dem Gesetze das Gott Mose gab, Hebr. V, 12. 1 Petr. IV, 11. Die Ausleger streiten, ob sie an unserer Stelle nur (wie Semler) die Gebote selbst, oder das Ganze des Gesetzes (Theod., Calvin, Beza, A.), oder das ganze A. T. mit seinen Geboten und Verheißungen (Hunn., Weller, Brenz, Balduin, S. Schmidt, Böhme, Rosenmüller, Glöckl., Olsh.), oder die Verheißungen vorzugsweise, wo nicht allein (Grotius, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, Meyer, Fritzsche) dabei verstehen sollen. Ist die Frage noch Wortbedeutung und Uebersetzung, so ist die Allgemeinheit festzu-

*) Meyers Gegenbemerkung daß P., wenn er nicht abgesprungen wäre, auch der ὠφελ. τ. περιτ. noch erwähnt haben würde, hebt diese Vorstellung nicht auf, da πολὺ immer nur auf die erste Frage bezogen werden kann.

halten, fragt man aber welches die λόγια seyen, auf welche sich V. 3. bezieht, so wird freilich nur an die Verheißungen zu denken seyn. P. sagt also, dem jüdischen Volke seyen die göttlichen Offenbarungen anvertraut (in dem Verbo sucht Köllner wohl zu viel), denkt aber dabei vornehmlich an die ἐπαγγελίας als diejenigen Offenbarungen, welche unter allen für ihn die höchste Wichtigkeit besaßen. Wenn nun dieser Satz mit πρῶτον μὲν γὰρ *) ὅτι eingeführt ist, so liegt in dem γὰρ eine Nöthigung, dies πρῶτον nicht als Appos. zu πολύ, sondern mit Supplirung von ἐστὶν als ein eigenes Prädikat zu nehmen, πρῶτον μὲν γὰρ τοῦτό ἐστιν ὅτι κ. τ. λ. Man erwartet nun daß P. die verschiedenen Vorzüge des Volks — deren er leicht eine Menge auffinden konnte — nach einander herzählen werde; dies geschieht aber nicht, nirgends folgt ein ἔπειτα, nirgends auch, etwa in anderer Form, ein zweiter Vorzug. Daher die sonst fast allgemeine Vorstellung, P. habe das gar nicht gewollt, sondern πρῶτον bedeute primarium, praecipuum oder dergl. und seine Absicht sey, Einen, den vorzüglichsten, Statt aller und mit Uebergehung aller andern vorzutragen; eine Ansicht von der Sache gegen die sich nichts einwenden lassen würde, wenn nur diese Bed. von πρῶτον fester stände als sie steht, denn I, 16. II, 9. 10. ists doch eine ganz andere Sache. Die Art freilich, wie Orig. die eig. Bedeutung festhielt, indem er πρ. mit ἐπιστ. verband und temporal faßte, konnte keinen großen Beifall finden (nur Hombergk und S. Schmidt haben sie gebilligt), und die Meinung von Grotius, daß die Aufzählung IX, 4. fortgesetzt werde, hat wohl ihr Urheber selbst nicht so verstanden, als finde ein wahrer Zusammenhang zwischen beiden Stellen Statt, wodurch alles zwischenliegende zur bloßen Parenthese würde. Mit Recht sind alle neueren Ausleger darüber einig, daß P. wirklich mehrere Vorzüge im Sinne gehabt, aber von ihrer Aufzählung durch die nächstfolgenden Gedanken abgeführt worden sey, gerade wie I, 8. ihm Aehnliches wiederfahren ist.

V. 3. wird nun wieder fast durchgängig als Einwendung betrachtet, ja Heumann will gar, IX, 15. vergleichend, in der Part. γὰρ ein sicheres Zeichen davon finden. Mir, um es kurz zu sagen, scheint eben darin das sicherste Zeichen zu liegen, daß wir keinen Einwurf haben, sondern P. die V. 2. aufgestellte Behauptung, daß der Jude in dem Empfange der göttlichen Verheißungen einen hohen Vorzug besitze, begründen, diesen Vorzug als einen immer noch geltenden darstellen, und gegen den möglichen Einwand, daß nach seiner eigenen Lehre er ihnen

*) γὰρ fehlt in BDEG, und ist daher wenigstens sehr verdächtig. Lachmann hat es ausgeworfen, Fritzsche eingeschlossen.

nichts genützt habe, beschützen wolle. τί γάρ; denn wie? εἰ ἠπίστησάν τινες. Hier fällt in die Augen daß P. das τινὲς absichtlich brauche, um die Sache geringer erscheinen zu lassen als sie ist. Eben dazu dient die Fassung des Vordersatzes, daß er das Geschehene nicht durch ὅτι als reines, zweifelloses Factum, sondern durch εἰ als etwas zwar als wirklich angenommenes, aber doch immer nur als etwas angenommenes erscheinen läßt. Das Verbum ἀπιστεῖν ist zwar bei unserm Ap. so seltenen Gebrauches (nur noch 2 Tim. II, 13.), daß von einem Sprachgebrauche desselben gar nicht geredet werden kann; doch da die Wörter ἄπιστος und ἀπιστία. wo sie vorkommen (s. d. Lexica), Bezeichnungen des Unglaubens sind, von welchem das Verbum auch an Timoth. gebraucht ist, wie der Zusammenhang lehrt, so können wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß es in seinem Munde nur „ungläubig seyn" bezeichne, und wenn die λόγια V. 2. die göttlichen Verheißungen waren, so wird es auch hier etwas anderes nicht bedeuten können. Die Annahme daß es — ἀπειθεῖν sey (was Cod. A. darbietet), ruht Theils auf der Annahme daß die λόγια an jener Stelle das Gesetz bezeichnen, Theils auf der — früher auch von mir gehegten — irrigen Meinung, P. könne, weil er in der bisherigen Hauptverhandlung nicht von der christlichen Zeit gesprochen hat, auch hier wo er Einwendungen vorbeugt, derselben nicht gedenken. Dies aber ist nicht der Fall, vielmehr verhält sich die Sache so: Was Kap. II. gesagt worden, schien jeden Vorzug der Juden aufzuheben. Diesen Schein zu entfernen, hat. P. auf die Verheißungen hingewiesen, die ihnen, nicht den Heiden, anvertraut worden — der hierin begründete Vorzug ist XV, 8 f. sehr deutlich ausgesprochen —; nun aber ließ sich sagen: Aber diese Verheißungen nützen ihnen nichts, da sie ihnen nicht geglaubt, den verheißenen Messias nicht anerkannt haben, und hierauf antwortet nun P. in diesen Worten, indem er zeigt daß der Unglaube eines Theils die göttliche πίστις nicht aufheben könne; woraus denn folgt, daß der V. 2. angegebene Vorzug für den Juden in der That und immer noch besteht. Unter solchen Umständen kann ich nicht umhin mich der Ansicht völlig anzuschließen, die, älterer Ausll. nicht zu gedenken, neuerlich von Tholuck, Reiche, Olshausen, Meyer, Fritzsche, aufgestellt worden ist, und die frühere, von Köllner, de Wette, A. festgehaltene, daß P. von früherer Untreue des Volks sprach, aufzugeben. καταργεῖν, eig. durch Trägheit versäumen, bei Paulus immer zu Nichte machen. πίστις, fides, von Seiten dessen der ein Versprechen gegeben hat, Treue, Wahrhaftigkeit; Gal. V, 22. Tit. II, 10.*). Μὴ wird im N. T. allen Gattungen der Fra-

*) Dies die gewöhnliche im Zusammenhange einzig begründete Erklä-

gen vorgesetzt, kann daher nie für sich allein zur Bestimmung des Sinnes einer Frage dienen. Die unsrige ist diese: Denn wie? wenn ein Theil des Volks den Verheißungen nicht geglaubt hat, sollte ihr Unglaube Ursache werden, daß Gott sein Wort bräche? Daß hierauf nur eine negative Antwort folgen könne, liegt am Tage, und wir würden dieselbe auch dann in seinem Sinne geben, wenn er selbst sie nicht nachfolgen ließe. Doch thut er dies sogleich.

V. 4. ist zuerst μὴ γένοιτο, eine in den pauliniſchen Briefen häufige Formel, dem hebr. חָלִילָה entsprechend, eine starke, mit einer Art von Abscheu verbundene Verneinung des zuvor gesprochenen Satzes; s. zu Gal. II, 17. wo der ganze Gebrauch der Formel bei unserm Ap. entwickelt, und nur die Stelle 1 Kor. VI, 15. nachzutragen ist. In dem hierauf folgenden Satze kann das μὴ γένοιτο allerdings, wie von Einigen, zuletzt Meyer, Fritzsche, bemerkt wird, die Ursache enthalten, warum hier nicht εἶναι, sondern das minder passende γίνεσθαι gesetzt würde; doch auch die Imperativform der Rede, welche die Sache immer — wenigstens scheinbar — als noch zukünftig darstellt, konnte dazu beitragen*). Der Imperativ ist verschieden gedeutet worden. Herzog (über die Interpunkt. im B. an d. R. bei Wolf) setzt Kolon nach δέ, und will daß es heiße: vielmehr werde erfüllt was geschrieben steht Ps. CXVI, 11. Allein erstlich steht dort nur die Hälfte πᾶς ἄ. ψ., sodann kann ohne einen Beisatz das bloße γενέσθω dies wirklich nicht bedeuten, wie auch Wolf schon gezeigt. Dafür will Koppe bei gleicher Interpunktion den Sinn: Vielmehr so sey es; aber richtig bemerken Tholuck u. A., daß dann ein ὦδε oder τοῦτο fehle und die ganze Art so zu interpungieren, ist ungriechisch und unhebräisch, obwohl der Sinn, wie er für uns am klarsten würde, sich so ausdrücken ließe**). Ich nehme (der Hauptsache nach mit Meyer und Fritzsche) den Imperativ nur für eine durch das μὴ γέν. hervorgelockte Form starker Assertion, wie wir sagen würden: Nein, vielmehr Gott muß wahrhaft seyn, d. h. von diesem Gedanken kann nichts abgelassen werden, auch keine Erscheinung der Erfahrung darf uns darin irre machen. Das zweite Glied, bei dem P. an Ps. CXVI, 11. ge-

---

rung. Paulus, Schrader, Schulz (vom Glauben S. 87.) nehmen den Genit. τοῦ θεοῦ objektiv, und verstehn die π. τ. θ. als Vertrauen gegen Gott, was nur für unrichtig angesehn werden kann.

*) Köllner und de Wette haben γίνεσθαι als „erscheinen, sich erweisen" verstanden, aber nicht nur bedeutet es das nicht, sondern es kann auch hier nur von dem die Rede seyn, was ist, nicht von dessen Erscheinung oder Anerkennung.

**) Bengel dachte an das Weltgericht, gegen allen Zusammenhang.

dacht haben kann, ist im Grunde unwesentlich, da die Antwort auf V. 5. dieses Beisatzes nicht bedarf; also bloß durch den Gegensatz hervorgerufen, und aus diesem zu erklären. ψεύστης, ein Lügner, ist offenbar um des ἀληθὴς willen gesetzt, und soll einen trüglichen, unzuverlässigen Menschen bezeichnen. Der Ap. wollte wohl einen Gedanken aussprechen wie diesen: eher soll zugegeben werden daß alle Menschen Lügner seyn als daß Gott sein Wort nicht halte, und dies hat auch wohl Grot. mit seiner Erklärung: **Appareat deus constans in promissis, etiamsi vel omnes homines fidem fallant**, nur gemeint — Benecke spricht es bestimmter aus —, denn die Worte selbst freilich enthalten dieses nicht. Sie sind Ausdruck eines durch das Unwürdige des V. 3. ausgesprochenen Verdachts aufgeregten Gemüthes, und daher weniger nach ihrem buchstäblichen Sinne als nach dem zu beurtheilen, was der Schreibende hier denken mußte. Daß auch P. selbst wenig Nachdruck auf dies Glied gelegt habe, erhellt auch daraus, daß er sein nur auf Gott bezügliches Citat aus Psalm LI, 6. durch καθὼς γέγραπται herein führt, als wäre dies zweite Glied nicht da. Die Stelle ist ganz nach der LXX gegeben, ohne alle Rücksicht auf ursprünglichen Sinn und Zusammenhang. δικαιοῦσθαι, hebr. תִּצְדַּק, gerecht seyn und erscheinen. ἐν τοῖς λόγοις σου, hebr. בְּדָבְרְךָ (Inf.), wenn du sprichst. Im ursprüngl. Zusammenhange ist die Rede von den Urtheilssprüchen Gottes; P. aber scheint die λόγους von göttlichen Aussprüchen überhaupt, und daher in diesem Zusammenhange von den Verheißungen Gottes verstanden zu haben. νικήσῃς. Der hebr. Text ist וְתִזְכֶּה, rein seyst oder erscheinest, wofür der Uebersetzer, זכה und das syr. ܙܟܝ, wie Fritzsche bemerkt, verwechselnd, letzteres übersetzt hat, wo nun νικᾶν ein gewöhnliches Wort ist, um den Gewinn eines Rechtshandels zu bezeichnen. ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, hebr. בְּשָׁפְטֶךָ, dort offenbar aktiv: wenn du richtest. Auch hier haben es daher Beza u. A. transitiv in der Form des Mediums genommen, was freilich besser passen würde; allein der alex. Uebersetzer hat den Fehler gemacht, und Paulus die Stelle wörtlich citirt, man muß sie daher als Passiv nehmen, wie auch die neuern Ausleger ziemlich alle gethan; an ein Medium in der allerdings oft vorkommenden Bedeutung: rechten, mit Bengel, Tholuck, Klee, A. zu denken, halte ich nicht für gerathen, da es nicht erwiesen werden kann, und paulinische Citate nicht nach dem besten Sinne gedeutet werden dürfen. Einen Beweis übrigens für Gottes Wahrhaftigkeit enthält die Stelle gar nicht; wohl aber kann sie den Gedanken, daß durch menschliches Sündigen die göttliche Heiligkeit nur desto stärker hervortrete, lebhafter anregen.

V. 5. Ἀδικία ist hier offenbar eben jene ἀπιστία, deren V. 3. Erwähnung geschehen ist, nur hier mit Absicht unter den weitern Begriff der Sünde gestellt. Denn daß das Wort nicht nur Ungerechtigkeit in unserm Sinne, sondern überhaupt Untugend, Unsittlichkeit bezeichne, ist als gewiß anzunehmen. συνιστάναι eigentlich zusammen stellen. Stelle ich eine Person mit einer andern zusammen, so kann dies darum geschehen, um sie in die Bekanntschaft von dieser einzuführen, die ihr nützlich werden soll; es ist daher vorstellen, in welcher Bedeutung es nicht selten vorkommt, mit dem Zwecke der Empfehlung, dann empfehlen überhaupt (XVI, 1.), oder zu empfehlen suchen, und daher loben (2 Kor. III, 1. X, 12.) Stelle ich aber verschiedene Dinge oder Begriffe zusammen, so geschieht es um ihre Natur kennen zu lehren, oder Schlüsse abzuleiten, daher bedeutet es auch darstellen, zeigen, erweisen, als etwas gutes oder schlechtes. So Gal. II, 18. 2 Kor. VI, 4. VII, 11. Röm. V, 8. und an unserer Stelle. Unsre Untugend stellt Gottes δικαιοσύνην dar, nehmlich in ihrer ganzen Größe, macht sie evident, und dient somit zu ihrer Verherrlichung. δικαιοσύνη θεοῦ, der ἀδ. ἡμῶν entgegen kann ganz allgemein die göttliche Heiligkeit bezeichnen und dann ist der Sinn: unser Sündigen hat den Erfolg, daß Gottes Heiligkeit desto stärker, herrlicher, hervortritt. Und diesen Gedanken fordert V. 4., und mit Recht haben die neuesten Ausll. jeden Versuch die göttliche Güte hier zu finden, als unstatthaft abgewiesen. Zwar könnte P. auch sagen, die Sünde der Menschen verherrliche die göttliche Gnade, ja wir werden ähnlichen Gedanken in unserem Briefe noch begegnen, aber nicht nur bedeutet δικ. eigentlich nie Güte oder Gnade, sondern es liegt auch dem Zusammenhange unsrer Stelle jede Erwähnung derselben fern. τί ἐροῦμεν; was sollen wir sagen, nehmlich in diesem Falle, d. h. welche Folgerung läßt sich daraus ziehn? Wir werden die Formel, die Tholuck ohne Noth bloß der rabbinischen Dialektik zuschreibt, noch weiter kennen lernen. Die Worte μὴ — ὀργήν; enthalten die Folgerung, in welcher μὴ ziemlich mit nonne gleichbedeutend ist, wiefern der Fragende bejahende Antwort erwartet. Dem Ausdruck ἐπιφέρειν ὀργήν sind ähnlich ἐπιφ. θλῖψιν Phil. I, 16. κρίσιν Judä 9. Die ὀργή ist die schon I, 18. II, 8. angedrohte, und hierin liegt der Grund des Artikels vor dem Substantiv. Nun konnte P. sagen: ἐπιφ. τ. ὀργήν, ohne Artikel, wodurch der Satz zum Hauptsatze in ein caussales oder conditionales Verhältniß trat: ist nicht Gott ungerecht, wenn oder indem er den Zorn verhängt? Mit dem Artikel wird er ein reiner Relativsatz, das ἐπιφ. τ. ὀργ. wird — nach der Versicherung des Ap. — als ausgemacht angenommen und als das Merkmal bezeichnet, worin seine Ungerechtigkeit sich zeige.

Wessen aber ist dieser Gedanke? Nicht des Apostels, wie er selbst durch die Worte κατὰ ἄνθρωπον λέγω bezeugt. Diese Formel, über die sich neustens Reiche und Fritzsche am umständlichsten verbreitet haben, bedeutet an sich selbst nichts weiter als: nach Art eines Menschen, also weder Gutes noch Böses, weder Hohes noch Erhabenes, aber P. braucht sie nie ohne die Absicht, eine Sache entweder zu tadeln oder doch neben etwas Höherem herabzusetzen, denkt folglich ἄνθρωπος in dieser Formel immer mit einer Nebenvorstellung, im Gegensatze entweder gegen Gott, oder gegen etwas höheres überhaupt. So in der Frage 1 Kor. IX, 8. μὴ κ. ἀ. ταῦτα λαλῶ; ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; tritt, da was der νόμος sagt, von Gott gesprochen ist, das λ. κ. ἄ. offenbar dem λ. κατὰ θεὸν entgegen; P. versichert das Gesprochene nicht nur nach dem unter den Menschen gewöhnlichen Vorstellen und Gebrauch — wobei es falsch seyn könnte —, sondern auf dem Grunde göttlicher Gesetzgebung hingestellt zu haben. Aehnlich Gal. III, 15. wo der Apostel daraus daß schon im gemeinen Menschenleben ein einmal bestätigtes Testament unumstößlich zu seyn pflege, den Schluß ziehn will daß noch weit mehr die göttliche Anordnung und Verheißung unerschüttert fest stehen müsse. Dagegen 1 Kor. III, 3. wird ἄνθρωπος dem Wesen nach = σαρκικός gesetzt, wie besonders V. 4. das auf so mächtiger Auktorität ruhende ἄνθρωποι beweist und περιπατεῖν κ. ἄ. bedeutet: so wandeln wie der Mensch nicht in seiner geistigen, durch den göttlichen Geist erhobenen Eigenschaft, sondern im gemeinen irdischen und selbstsüchtigen Sinne und Wesen zu wandeln pflegt. So wird also auch hier, wenn P. sagt, er spreche das Gesagte κατὰ ἄνθρ., seine Meinung seyn, er stehe dabei nicht auf dem Standpunkte eines Apostels, der κατὰ θεὸν denkt und redet, sondern auf dem eines gemeinen, in Irrthum und Fleischlichkeit befangenen Menschen, wird also offenbar den Zweck haben sich damit zu entschuldigen des aufgestellten Satzes wegen, daß er nicht seine sondern fremde Meinung ausspreche. Und dies ist auch wohl die Meinung Theodorets (οὐκ ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμούς) und aller derer welche sich ihm angeschlossen haben. Eben hiermit ist nun aber auch klar, was wir in diesem Verse haben; nehmlich einen Einwurf, den ein Uebelwollender ihm machen könnte in Form einer Folgerung aus V. 4. Paulus hat angedeutet, wie der Unglaube, den er hier als Sünde aufgefaßt hat, nicht nur die göttliche πίστις nicht aufhebe, sondern sogar dazu diene, sie und überhaupt die Heiligkeit Gottes mehr zu verherrlichen. Daraus will nun der fleischliche Sinn sich ein Verdienst machen. Gott will ja, spricht er, daß der Mensch seine Ehre fördere; wird also durch Sündigen Got-

tes Ehre größer, so thut der Mensch indem er sündigt, was Gott haben will; da darf ihn Gott nicht strafen, oder wenn ers thut, ist er ungerecht. Diese an und für sich absurde, dem fleischlichen Sinne aber, zumal bei den rohen sittlichen Begriffen des Alterthums, keineswegs fremde Folgerung konnte wohl dem Ap. von seinen Gegnern schon entgegen gestellt worden seyn, und er hält es daher für nöthig, sie hier aufzuführen und abzufertigen, zugleich aber auch durch die Worte κ. ἄνθ. λέγω jeden Verdacht als mache er sie selbst, von sich abzuwenden.

V. 6. Voll Unwillen über eine so frevelhafte Vorstellung als die seyn würde daß Gott ungerecht sey, indem er den Sünder strafe, beantwortet P. die Frage des vorigen Verses wieder durch μὴ γένοιτο, worauf er in den Worten ἐπεὶ — κόσμον; einen Widerlegungsgrund hinzufügt. Darüber daß sie einen solchen enthalten, ist man auch gegenwärtig völlig einverstanden, und ἐπεὶ in seiner Eigenschaft als Einführerin eines Grundes gegen eine unrichtige Annahme (vergl. XI, 6. 1 Kor. V, 10. VII, 14.) erlaubt auch keine andere Auffassung. Wenn nun Schrader, Reiche, Olshausen nach dem Vorgange verschiedener Aelterer ὁ κόσμος von der Heidenwelt verstanden wissen wollen, welche den V. 5. unter ἡμεῖς zu verstehenden Juden entgegen gestellt sey, so kann ich erstlich den von Reiche angeführten Sprachgebrauch nicht anerkennen, denn weder III, 19., wo vielmehr die Juden nothwendig als Mitbestandtheil des κόσμος gedacht werden müssen, oder 1 Kor. XI, 32., wo ὁ κόσμος nur den Gegensatz der Christen enthält — von diesen zwei St. leugnet ihn Olsh. selbst —, noch XI, 12. oder 1 Kor. I, 21. erweisen einen solchen Sprachgebrauch. Sodann kann ich die Bestätigung dieser Annahme in den Worten ἁμαρτωλὸς und ψεῦσμα V. 7. nicht erkennen. Endlich aber, was auch Meyer und Fritzsche dagegen bemerkt haben, würde eine Gegensetzung dieser Art die Stellung von τὸν κόσμον vor κρινεῖ erfordern, während es an seinem jetzigen Platze gar keinen Nachdruck hat, also gewiß nicht der Hauptbegriff des Argumentes ist, welcher nur im Verbo liegen kann. Daher kann auch das Argument des Apostels nicht das von Jenen aufgestellte seyn: wenn Gott ungerecht handelte, indem er den Juden verurtheilt, so dürfte er auch die Heidenwelt nicht richten, deren Sündigen den nehmlichen Erfolg hat wie das der Juden. Nun aber wird das Gerichtüben der Heiden allgemein als gerecht anerkannt, also muß auch das über die Juden gerecht seyn. In der Annahme daß πῶς mit dem Ind. des Fut. die Unmöglichkeit ausspreche, daß Gott unter jener Voraussetzung die Welt richten könne, vereinigen sich wieder die Ausleger fast ohne Ausnahme, wie denn der ächt griechische Sprachgebrauch durchaus für dieselbe

spricht*), und wir können demnach als anerkannten Sinn der Worte diesen annehmen: Wäre Gott ungerecht, so könnte er nicht Weltrichter seyn. Nur darüber, auf welcher Grundlage dieser Satz stehe, sind die Meinungen noch getheilt. Eine Ansicht der Sache ist vorhin bereits abgewiesen worden, alle übrigen Ausleger seit Origenes, unter den neusten namentlich Köllner, de Wette, Meyer, stimmen mehr oder minder deutlich mit derjenigen überein, welche Fritzsche, um sie zu widerlegen, mir allein zuschreibt**), daß nehmlich Paulus, feststehend auf der allgemeinen Annahme, daß Gott Weltrichter sey, aus der Idee eines Richters so argumentire: Wer Richter sein soll, muß gerecht, darf nicht ungerecht seyn. Nun ist Gott anerkannter Maßen Weltrichter; also muß er gerecht, kann nicht ungerecht seyn; denn jede Ungerechtigkeit höbe seine Befähigung zum Richter auf. Daß diese Argumentation schwach, sehr schwach sey, ist zuzugestehn, und von mir, wie von Köllner und de Wette zugestanden worden. Aber nicht alle Argumentationen unsers Ap. können wir für stark annehmen, diese gegenwärtige aber konnte ihm auf seinem idealen Standpunkte und bei seiner hohen Frömmigkeit leicht stärker erscheinen als sie ist, wiefern er so durchdrungen war von der Heiligkeit des Weltrichters, daß jeder Gedanke des Gegentheils in Bezug auf bestimmten Fall ihm eben so sehr ein ungeheurer Widersinn als ein strafbarer Frevel erschien; ob V. 7. 8. einen Widerspruch enthalten, wird sich weiterhin erst zeigen können. Doch wenn uns eine bessere, haltbarere Argumentation dargeboten wird, wollen wir nicht so eigensinnig an der unsrigen festhalten, um sie nicht mit Freuden gegen jene zu vertauschen. Als solche bietet nun Fritzsche die folgende, die ich mit seinen eignen Worten wiedergeben will: **Nempe idcirco deus homines judicio submittet, ut puniantur improbi, praemiis ornentur probi cf. II, 6. sq. Iam si injuriam faciat deus pravos homines puniens, quia ejus sanctitatem in clariore luce posuerint peccando, nullum esse poterit dei de hominibus judicium. Nam hoc pacto improbis hominibus, quum suae majestati consuluerint, praemia persolvere, probis viris, quum suae famae bene faciendo offecerint, poenas imponere de-**

*) Nur Glöckler nimmt πῶς in der Bedeutung quo modo? und die ganze Frage als eine Berufung an das allgemeine Bewußtsein, daß Gott nicht nach dem Erfolge, sondern nach dem innern Prinzip der Handlung richte, woraus dann die Absurdität der Frage V. 5. folge. Aber ein solches Bewußtseyn fand sich im Alterthume nicht, und weder ἐπεί noch πῶς und das Futur. begünstigen diese Erklärung.

**) Ich schäme mich nicht sie insofern als die meinige gelten zu lassen, als ich sie gewonnen hatte ehe ich wußte wie verbreitet sie sey; aber da sie dies ist, warum mich allein ihr Gutes oder Schlechtes tragen lassen?

beat, quum iudicii div. rationes contrarium poscere constet. Itaque aliena est argumentatio vs. 5., quoniam ex ea necessario sequitur absurda sententia, fore ut nullum deus de hominibus judicium habeat, h. e. neque probos homines praemiis ornet neque improbos poenis mulctet. Hier will ich es der Erklärung nicht zum Vorwurf machen, daß sie Gedanken aufstellt von denen nichts im Texte steht, denn das muß hier, wo P. gar nichts bietet, jede andere Erklärung auch, so daß unser Aller Forschen nichts als Vermuthen ist; aber das muß wohl gefordert werden, daß die zu ergänzenden Gedanken nahe liegen, und, da die andere Erklärung wegen der Schwäche des Arguments verworfen wird, daß gegen diese nichts mehr eingewendet werden könne. Nun, ob die unsrige nahe liege oder fern, darüber entscheide die große Uebereinstimmung der Ausleger, die doch gewiß nicht nur Einer dem Andern nachgebetet haben; der vorliegenden kann ich dieß nicht nachsagen. Denn hier müssen Gedanken ergänzt werden, die weder allgemein anerkannte Wahrheiten noch in der Idee Gottes begründet sind, und an welche so leicht kein Leser gedacht haben möchte. Was aber die Bündigkeit der Schlußfolge anlangt, so glaube ich erstlich daß die Nothwendigkeit die Frommen zu bestrafen, aus der Behauptung, Gott sey ungerecht weil er den Sünder strafe, gar nicht folge, denn für den Ungerechten giebt es keine Nothwendigkeit mehr, und wenn Gott in Bestrafung der Sünder willkürlich verfährt, so kann er eben so willkürlich auch die Frommen belohnen. Sodann, wollte man auch eine solche Consequenz annehmen, daß er selbstsüchtiger Weise handelnd, darum strafe, weil man seine Ehre mindre — was der Einwendende V. 5. ihm gar nicht Schuld gegeben hat —, so würde er darum doch noch nicht den Frommen strafen, der ja seine Ehre nicht mindert, sondern durch sein Thun auf direkte Weise fördert, was Jener nur auf indirekte thut. Endlich daß Gott bei solchem Verfahren gar nicht richten könne, wird nur dann folgen, wenn man denselben Satz von der Nothwendigkeit daß der Richter gerecht sey, zum Grunde legt, auf welchem nach unserer Ansicht seine Behauptung ruht. Wer diesen nicht annimmt, der wird hier antworten können: Er sollte freilich nicht, aber das ist ja eben das worüber wir klagen, daß er's dennoch thut, nicht als gerechter Richter, sondern als Tyrann. Liegen aber die von Fr. entwickelten Gedanken nicht näher als die von uns, und schneiden sie eben so wenig dem Gegner jede Erwiderung ab, so ist auch kein Grund vorhanden sie unbedingt anzunehmen; sondern vielmehr einzugestehn daß wir alle nicht wissen wie P. geschlossen habe, die Ergänzung aber, welche seinem Geiste angemessener sey, in solchem Falle vorzuziehn sey. Welche dieß sey, darüber entscheide nun der Leser. Was die folgenden zwei Verse

zur Entscheidung bieten, wird hierauf weiter zu untersuchen seyn.

V. 7. 8. Suchen wir zuerst den Wortsinn dieser zwei eng zusammenhangenden, und daher auch nur durch ein Komma zu trennenden Verse durch Betrachtung ihrer einzelen Theile so klar als möglich zu construiren, und dann erst zu den Fragen über die sprechende Person und den Zusammenhang mit dem was vorangeht, vorzuschreiten. ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, die göttliche Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, deren V. 3 f. gedacht worden ist, so daß der Ap. nachdem er dieselbe V. 5. unter den allgemeineren Begriff der δικαιοσύνη gebracht hat, hier durch das Wort selbst auf den Punkt zurückweist, von welchem die gegenwärtige Abschweifung ausgegangen ist. Diejenigen welche hier einen Heiden reden lassen (s. unten), übersetzen entweder vera majestas dei (Koppe) oder die wahre Religion (Reiche), religiöse Wahrheit (Schrader bei anderer Annahme), mit Berufung auf I, 25. (K.) oder I, 18. (R.). An der letzten Stelle steht nicht einmal τοῦ θεοῦ dabei, immer steht der enge Zusammenhang entgegen, welcher mit V. 4. Statt findet. Eben so wenig wird sich mit denselben ψεῦσμα vom Götzendienste verstehen lassen, denn erstlich bedeutet auch im A. T. ψεῦδος an den Stellen auf die man sich beruft, Jes. XLIV, 20. (שֶׁקֶר, ψεῦδος) Ps. XL, 5. (כָּזָב, μανίας ψευδεῖς) — Jes. LVII, 11. LIX, 13. lassen sich gar nicht hierher ziehen —, wie Fritzsche richtig bemerkt, nicht den Götzendienst sondern den Götzen selbst, und sodann werden wir auch durch dieß Wort so bestimmt auf V. 4. zurückgewiesen, daß wir in dem ψεῦσμα nichts erkennen werden als die Handelweise dessen der dort ψεύστης hieß, wofür V. 5. die allgemeinere ἀδικία eingetreten war. περισσεύειν = περισσὸν γενέσθαι, groß, herrlich, überschwenglich werden, oder so erscheinen, 2 Kor. III, 9. VIII, 2. εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, diese δόξα ist die Folge welche aus dem περ. hervorgegangen ist, und zwar ἐν τῷ ἐμῷ ψ., durch meine Lüge. Also der ganze Vordersatz: wenn Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Lüge herrlich geworden ist (sich als herrlich gezeigt hat) zu seiner Ehre, d. h. wenn meine Lüge beigetragen hat zur Verherrlichung der göttlichen Wahrhaftigkeit; was mit andern Worten ganz derselbe Gedanke ist den wir V. 5. gelesen haben *). Im Nachsatze ist die Lostrennung des καὶ von κἀγώ, um es als Zeichen des Unwillens mit κρίνομαι zu verbinden, allerdings nicht

*) Glöckler übersetzt: wenn sie größer, herrlicher würde; aber erstlich mußte dann das Imperf. ἐπερίσσευεν stehn, und sodann erfordert der Zusammenhang durchaus daß das περισσ. als wirklich geschehen aufgefaßt werde.

rathsam, nicht daß nicht manchmal eine Partikel an unrechtem Platze stände, aber wegen ihrer Verschmelzung mit ἐγώ, Meyers Erklärung: gerade ich, möchte sich auf Herm. z. Vig. S. 837. kaum stützen lassen; aber man kann mit de Wette erklären: auch ich, wie Andere, wobei es nur noch darauf ankommen wird die sprechende Person zu bestimmen. ἔτι, immer noch, d. h. Trotz dem daß mein ψεῦσμα jenen Erfolg gehabt hat. κρίνομαι werden wir nach dem was vorangeht, wenig geneigt seyn können von einem andern als dem göttlichen Gerichte zu verstehn; thun wir aber dieß, so haben wir im Nachsatze dem Wesen nach dieselbe Frage wie V. 5. μὴ ἄδικος — ὀργήν; nur etwas trotziger ausgesprochen; denn wer sich darüber beschwert — und das thut der Sprechende gewiß —, daß er Gottes Urtheil erfährt, erklärt dasselbe unleugbar für ungerecht. V. 8. will ich mich, was das Grammatische anlangt, bei den mancherlei wunderlichen Erklärungen nicht aufhalten, welche sich bei den älteren Erklärern über die Partikeln μὴ und ὅτι so wie über die Struktur des V. überhaupt vorfinden, nachdem ja die von mir gegebene Entwickelung die geltende geworden ist. Die Frage geht noch fort, indem eine neue Consequenz gezogen wird, und die Part. τί der ersten Frage gehört auch zu der zweiten. Nun sollte die Rede eig. so fortgehn: καὶ (τί) μὴ ποιήσω (Conj. Aor.) τὰ κακὰ κ. τ. λ. und warum sollte ich nicht das Böse thun u. s. w.*)? Der Fragende zieht also aus dem als wirklich angenommenen Faktum, daß Gottes Wahrhaftigkeit durch seine Lüge verherrlicht werde, die Folgerung, daß nicht nur Gott Unrecht thue, wenn er ihn als Sünder behandele, sondern vielmehr eine Aufforderung für ihn darin enthalten sey das Böse zu thun, damit das Gute komme. Dieß Gute aber wird in diesem Zusammenhange nur die Verherrlichung Gottes seyn können. Die oben angegebene genaue Form aber hat der Satz nicht erhalten, indem der Ap. die Relativsätze καθώς — λέγειν eingeschoben, dann aber das Ende im eigenen Nomen vorgetragen, daher durch ὅτι mit λέγειν verbunden, und den Plur. für den Sing. ergriffen hat. Ohne ὅτι hätten wir eine Parentheſe, jetzt aber keine, sondern ein Anakoluth, aus Attraction entstanden, vgl. Matthiä gr. Gr. S. 1297 f. Daß in den Relativsätzen P. von sich selbst, und nicht nach Glöcklers Meinung bloß sich selbst einschließend von den Juden spreche, scheint so offenbar daß es keines Beweises bedarf. Auch wenn wir darauf achten, in welcher Zeit der Ap. schrieb, nehmlich nachdem er die Streitigkeiten mit sei-

*) Diesen nicht ausgesprochenen Conjunktiv nenne ich deliberativ, weil der Fragende zu wissen begehrt was er thun oder nicht thun solle oder dürfe; der nach dem Zwischensatze wirklich erscheinende dagegen ist adhortativ.

nen korinth. Gegnern — der früheren nicht zu gedenken — durchgekämpft, noch an demselben Orte wo sie vorgefallen waren und in der Erinnerung an die von ihnen erlittenen Verunglimpfungen, so werden wir weder zweifeln daß ihm Aehnliches wirklich vorgeworfen worden, noch uns verwundern daß ihm eine Seitenbemerkung dieser Art entschlüpft. Zu βλασφημούμεθα wird von Fritzsche mit Recht ποιεῖν hinzugedacht. Des Ap. Thun wurde als ein solches bezeichnet, das durch Sündigen — die Auflehnung gegen das mos. Gesetz — Gottes Ehre fördern wolle, seine Predigt als eine Aufforderung zur Sünde, ἵνα ὑπερπερισσεύσῃ ἡ χάρις (V, 20.). Beweise haben wir freilich in der Apg. keine von solcher Lästerung und Mißdeutung seiner Lehre, aber genug von grimmigem Hasse der Juden, und lesen wir die Korintherbriefe, so werden wir nicht mehr zweifeln daß die Gegner sich auch solche Verdrehungen seiner Worte erlaubt haben mögen. Im letzten Satze dient das Relat. ὧν zugleich der Satzverbindung, zu deren Herstellung unsre Sprache einer adversativen Partikel bedürfen wird. Die Frage, auf wen das Pron. gerichtet sey, ist dahin zu beantworten, daß es natürlich auf die gehe welche sagen τί μὴ ποιήσωμεν —; daß er aber bei diesen zugleich auf seine Gegner und Verleumder ziele, wiefern eben diese es waren welche die gehässige Consequenz aus seiner Lehre zogen. Der Einwand, daß er diesen doch nicht göttliche Strafe androhen werde, kann nicht gelten, da er sie für Diener des Satans ansieht, ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (2 Kor. XI, 15.); κρίμα kann hier nur Verdammniß und Strafe seyn, εὔδικον aber (τὸ ἐν δίκῃ ὄν oder γιγνόμενον) bedeutet gerecht, vgl. Soph. Ant. 208. Oed. Tyr. 1151. Philokt. 914. 372. Der Sinn: doch solche Menschen verdienen die Verdammniß die sie treffen wird. — Wir kommen zu der Frage, wer die Person sey, welche die in beiden Versen enthaltene Frage ausspricht? Denn daß in beiden eine und dieselbe Person spreche, ist zu klar um eines Beweises zu bedürfen. Es giebt drei Hauptmeinungen, es sey ein Heide (Flatt, Reiche, nicht Koppe), es sey Paulus selbst (Koppe, Schrader, Meyer, Fritzsche), es sey dieselbe gedachte Person welche V. 5. gesprochen hat (Calvin, Wolf, Paulus, Köllner, de Wette)*). Die welche den Heiden reden lassen, betrachten die Rede als eine Widerlegung des Juden durch die Consequenz, daß wenn das Argument V. 5. für diesen gelten sollte, auch die Strafbarkeit des Heiden, dessen Handeln gleichen Erfolg habe, dadurch

*) Ich nenne nur einige Namen für jede Hauptmeinung, weil auf die Zahl derselben nichts ankommt, bemerke aber daß eine jede außer den Genannten noch mehr oder weniger Anhänger gefunden hat.

aufgehoben würde. Da nun der Jude diese schlechterdings behaupte, so müsse er auch die eigene in gleichem Falle zugestehn. Daß eine solche Argumentation auf einen Juden Eindruck machen mußte, ist zuzugestehn; aber erstlich ruht diese Annahme auf der schon zurückgewiesenen Ansicht von V. 6., ohne welche sie nicht bestehen kann; sodann ist bei den Wörtern ἀλήθεια und ψεῦσμα schon gezeigt worden, daß sie das gar nicht bedeuten was sie zum Behuf dieser Meinung bedeuten müßten; drittens wird von de Wette richtig bemerkt, durch den Götzendienst sey die wahre Gottesverehrung nicht verherrlicht worden; viertens waren es gewiß nicht Heiden, sondern jüdische oder jüdisch gesinnte Gegner, welche die V. 8. angezeigte Mißdeutung der paul. Lehre unternahmen; endlich fünftens hätte P., wenigstens wenn er verstanden werden wollte, irgend wodurch anzeigen müssen daß er hier einen Heiden sprechen lasse. Daher kann ich diese Vorstellung nicht zu der meinigen machen. Diejenigen Ausleger welche die Fragen dem Ap. selbst zuschreiben, thun dieß in verschiedener Art. Koppe läßt den Ap. auf sich übertragen, was eigentlich nur der Heide sagen könnte, für gleichen Zweck wie die welche den Heiden selbst sprechen lassen, seine Erklärung wird also durch dieselben Gründe widerlegt, wie jene, hat aber noch den besondern Fehler, daß sie Paulus, den gebornen Juden, Dinge auf sich übertragen läßt, die ihm als solchen völlig fremd waren. Meyer nimmt als die Tendenz dieser zwei Verse die Widerlegung der Prämisse an: durch menschliches Sündigen kann Gott verherrlicht werden, weil nehmlich dann 1) jeder Grund wegfalle als Sünder gerichtet zu werden, 2) die strafwürdige Maxime gelte, das Böse zu thun damit das Gute komme. Auch hier spricht P. zwar der Form nach in eigener Person, dem Wesen nach aber ganz allgemein; aber erstlich würde dann, was auch M. selbst erkannt hat, nicht γάρ, sondern δὲ erfordert werden, da nicht V. 6. erwiesen, sondern der Vordersatz von V. 5. widerlegt werden soll; zweitens würde dann unser Vordersatz in dem Sinne gefaßt werden müssen — obwohl M. es nicht thut —: wenn es so wäre, dazu aber, wie oben bemerkt worden, das Imperf. erfordert werden; drittens kann ich mich nicht überzeugen, daß der Ap. die Prämisse für unrichtig halte, da an andern Stellen wirklich solche Gedanken von ihm vorgetragen werden, nur daß er darum den Menschen nicht für schuldlos ansieht, weil sein böses Thun in Gottes Händen zu Vermehrung seiner Ehre ausschlägt (vgl. IX, 22 f. XI. al.). Ich kann daher auch hier nicht beistimmen. Fritzsche's Erklärung (der die von Schrader ähnlich ist) unterscheidet sich von jener dadurch, daß 1) die beiden Verse bloß als Beweis von V. 6. und 2) κρίνεσθαι von menschlicher Beurtheilung genom-

men wird. Das Letztere kann man in diesem Zusammenhange nicht anerkennen, Ersteres, da ich in seine Betrachtungsart von V. 6. nicht habe einstimmen können, kann mir nicht als richtig erscheinen. Eine Nöthigung aber um dieser Auslegung willen meine Ansicht von V. 6. aufzugeben, vermag ich nicht zu entdecken. Die dritte Ansicht endlich, daß V. 7. 8. dieselbe gedachte Person spreche wie V. 5., und zwar für den Zweck das dort Gesagte durch Aenderung einiger Ausdrücke und Hinzufügung einiger neuen Vorstellungen zu erläutern und scheinbarer zu machen — nicht eigentlich zu erweisen —, hat für sich die wesentliche Gleichheit sowohl in den Vordersätzen, wo nur das συνιστάναι τὴν δικαιοσύνην durch das Hinzutreten des wichtigen Merkmals εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ besser ins Licht gestellt, das Ganze aber durch Zurückführung der Ausdrücke auf V. 4. als wirkliche Folgerung aus des Ap. eigner Lehre blendender gemacht wird, als auch in den Nachsätzen, wo das trotzige τί ἔτι κἀγὼ (ich wie ein andrer Sünder) κρίνομαι die göttliche Ungerechtigkeit, wenn er den Ungläubigen strafen wollte wie einen Heiden, recht augenscheinlich machen soll; im Verhältniß beider Theile, das einerseits fast unmöglich macht sie verschiedenen Personen in den Mund zu legen, andrerseits aber auch den Vorwurf fern erhält, als sey bei dieser Annahme die zweite Frage nichts weiter als eine nutzlose Wiederholung der ersten. Nicht minder rechne ich zur Empfehlung dieser Ansicht die Aehnlichkeit in den Antworten, welche darin besteht, daß beide Male der Ap. nicht sowohl die aufgestellten Consequenzen widerlegt, als vielmehr mit dem Ausdrucke des Unwillens den sie in seinem Gemüth antegen mußten, sie von sich stößt und durch einen Machtspruch niederschlägt. Gegen diese Auffassungsart wird eingewendet: 1) V. 7. könne nicht der Jude fortfahren, da V. 5. ein Solcher nicht gesprochen, sondern P. selbst einen möglichen Einwurf hingestellt habe. Aber wenn ich mir selbst einen Einwurf mache, denke ich immer eine Person die ihn machen könne, wenn ich auch nicht jedes Mal dazu setze: hier könnte Einer sagen; V. 5. also hat P. eine solche Person denken müssen, die dann freilich nur ein Jude seyn kann, weil die V. 3. gerügte ἀπιστία sich nur bei den Juden fand; diese gedachte Person muß also auch noch weiter sprechen, d. h. P. seinen Einwurf noch weiter ausführen und ausschmücken können. 2) Bei unserer Ansicht müßte der Sprechende nicht mit γάρ, sondern mit ἀλλὰ fortfahren. Das müßte er freilich dann, wenn er gegen V. 6. eine Widerlegung bringen wollte, muß es aber nicht, wenn er nur seinen Satz V. 5. erläutern will. 3) (Meyer) Es sey eigenmächtig bei der Beziehung von γάρ V. 6. ganz zu überspringen. Allerdings wird bei unsrer Annahme die Rede

des Einwerfenden durch V. 6. unterbrochen, und dieser V. steht gewissermaßen parenthetisch mitten inne, aber es erklärt sich dieß aus dem großen Unwillen, den dem Ap. der ihm im wirklichen Leben gewiß oft entgegen getretene Fehlschluß verursacht, so daß er ihm, noch ehe er völlig durchgeführt ist, schon antworten muß, und solches Verfahren ist bei ihm nicht ohne Beispiel (vgl. Gal. III, 3. 4. 2 Kor. X, 1. 2.). 4) Der Einwerfende hätte nicht bloß seinen ersten Satz befestigen, sondern auch V. 6. widerlegen müssen. Freilich in einer geregelten Disputation, aber diese finden wir nicht, weil sie nicht Statt findet. 5) Eben so hätte P. seinen letzten Satz so ausdrücken müssen: ἀλλ' ἔνδικόν ἐστιν τὸ κρίμα. Das hätte er auch vielleicht gethan, wenn er die Frage in schulgerechter Form vollendet hätte; nachdem er aber durch Anknüpfung der Worte ποιήσωμεν — ἀγαθά an den Zwischensatz καλῶς — λέγειν (durch ὅτι) diese als eine ihm Schuld gegebene Aufforderung dargestellt hat, konnte er nicht mehr den Fragenden anreden, die relative Form aber enthält, wie unzählig oft, die adversative Verbindung mit in sich. 6) P. hätte dann in den Zwischensätzen nicht die erste Person brauchen, sondern seinen Namen setzen müssen. Davon sehe ich den Grund nicht ein, denn für die Verständlichkeit ist durch den Numerus hinlänglich gesorgt, und warum sollte er dann nicht schreiben können: warum werde ich noch gerichtet, und sollte nicht — wie Manche behaupten daß ich lehre — das Böse thun ꝛc.? Da braucht man wahrlich nicht erst sich einen leidenschaftlichen und halb wahnsinnigen P. zu erschaffen, der sich und die Person mit der er streite, nicht mehr unterscheiden könne. Und so bin ich denn freilich nicht im Stande den Gegengründen das Gewicht beizulegen, das sie haben müßten, wenn ich von meiner frühern Ansicht zurücktreten sollte, sondern bleibe derselben mit den oben genannten Gelehrten treu.

V. 9. Was hier zuerst die Lesart betrifft, so hat die bei einem Theile unsrer Zeugen (D*G. Syr. Erp. Chrys. ms.) und bei Theodoret sich findende τί οὖν προκατέχομεν (κατέχ. Theod.) περισσόν; ἠτιασάμεθα κ. τ. λ. weder starke Auktorität noch den Sinn für sich, und die der Ausgg. ist ohne Zweifel beizubehalten. Noch weniger wird die Auslassung von γάρ (D*), für welche Koppe sich erklärt, gebilligt werden können, s. Fritzsche z. St. Die Interpunktion anlangend, ist die von Heumann, Ernesti, Morus, Koppe versuchte Verbindung τί οὖν προεχόμεθα um der Antwort οὐ πάντως willen schlechthin zu verwerfen, indem sonst οὐδέν hätte geantwortet werden müssen; wir müssen daher die gewöhnliche Trennung τί οὖν; προεχόμεθα; beibehalten und zu erklären suchen. Die Schwierigkeit dieses V. ist anerkannt, sie liegt vornehmlich in

προεχόμεθα. Wir wenden uns zuerst zu dessen leichteren Umgebungen. τί οὖν; wie also? d. h. was findet nach dem Gesagten Statt? was folgt daraus? Was aber das Gesagte sey, woraus die Folgerung abgeleitet werden solle, ob was unmittelbar vorhergeht, oder etwas früheres, darüber kann aus der Part. οὖν kein Schluß gezogen werden, wie Köllner (S. 112. Anm.) mit Recht bemerkt hat. αἰτιᾶσθαι, anklagen, beschuldigen, mit Akk. der Person und Inf. der Schuld wie Plat. Krat. S. 396. D. καὶ αἰτιῶμαί γε μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος προσπεπτωκέναι μοι, und sonst *). Der Ap. scheint dieß Verbum absichtlich und in dem Bewußtseyn gesetzt zu haben, daß er einen Beweis, der überdieß unmöglich war, nicht gegeben, nur die Anklage ausgesprochen habe. προητιασάμεθα, ich habe vorhin (oben) angeklagt, vgl. Eph. III, 3. Das Komma nach γὰρ in den Ausgg. ist zu tilgen, wie Lachm. und Fritzsche bereits gethan haben. πάντας ist in seiner vollen Bedeutung zu nehmen, nicht mit Grot. in plerosque zu verwandeln, wie das Ganze der paul. Lehre, und sogleich V. 10 ff. lehrt. ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, der Sünde, die hier gleichsam personificirt erscheint, unterworfen und zum Dienste hingegeben seyn. Aehnlich ὑπὸ νόμον εἶναι und γενέσθαι (VI, 14. 15. Gal. IV, 4.). P. sagt also: ich habe im Obigen über Alle, über Juden wie über Heiden, die Anklage ausgesprochen, daß sie der Sünde unterworfen seyen. Dieß knüpft er durch γὰρ an den vorhergehenden Satz, und beweist die Behauptung im Folgenden aus der Schrift, und zwar, wie V. 19. lehrt, in Bezug auf die Juden ins Besondere. Daß οὐ πάντως eben sowohl keinesweges, ganz und gar nicht, als nicht durchaus, nicht in jeder Hinsicht bedeuten könne, wird von Winer (Gr. S. 457.), Meyer, Fritzsche zugegeben; 1 Kor. V, 10. wird es von Denselben in letzterer Bed. verstanden, von mir in der ersteren, möge es aber so oder anders zu fassen seyn, ein paul. Sprachgebrauch erwächst daraus in keinem Falle, und diese Unsicherheit erhöht das Schwierige in der Erkl. des προεχόμεθα, das großen Theils gehoben wäre, wenn wir wüßten, ob dasselbe unbedingt oder bedingt geleugnet werde. — Das Akt. προέχειν bedeutet transitiv vorhalten, intransitiv eig. hervorstehn, überragen, uneig. übertreffen. Die intr. Bed. erlaubt, a priori zu urtheilen, weder Passiv noch Medium, doch findet sich ein Passiv in der Bed.

*) Die Bedeutung überführen (convincere) hat das Verbum nicht, und Polyb. III, 103. διὸ καὶ τὸν μὲν Φάβιον (den Cunctator) ἠτιῶντο καὶ κατεμέμφοντο πάντες ὡς ἀτόλμως χρώμενον τοῖς καιροῖς (Reiche. Xen. Mem. II, 4. 7. steht das Verbum gar nicht), kann dieselbe wahrlich nicht erweisen, da jenes αἰτιᾶσθαι ganz irrig ist.

übertroffen werden von Chrysippus bei Plut. de stoic. repugn. p. 1038. D. gebraucht. Das Med. bedeutet Etwas vor sich hin halten, sey es um es bloß zu zeigen, sich damit zu brüsten, prae se ferre (Thuk. I, 140.), oder um es einem Andern zu reichen (Thuk. II, 68.), oder um sich damit zu schützen, z. B. den Schild, woraus dann die trop. Bedeutung: vorwenden, vorschützen, mit Akk. der vorgeschützten Sache (Soph. Ant. 80.), fließt. Die letzte Bed. ist von Hemsterh. Venema*), Ernesti, Koppe, Morus, Schott, Wahl, Benecke, Meyer, Fritzsche, angenommen worden, aber auf sehr verschiedene Art. Ern., Koppe, Wahl, verbinden τί οὖν προεχόμεθα; quid igitur praetendimus s. praetendemus? Was wollen wir also vorwenden? eine Verbindung die, wie schon oben bemerkt worden, wegen οὐ πάντως nicht möglich ist, wenn man nicht mit Koppe γὰρ auslassen, und schreiben will: τί οὖν πρ.; οὐ πάντως προφτιασάμεθα κ. τ. λ.; Morus, Schott, Benecke, Meyer, geben dem Worte die Bedeutung: einen Vorwand, Vorschutz, d. h. Grund der Entschuldigung haben, weichen aber hierin offenbar von der erweislichen, praetexere, praetendere, zu einer andern ab, welche weder mit Beispielen belegt noch, wie ich glaube, richtig ist. Denn da προέχεσθαί τι bedeutet: sich Etwas vorhalten in der Absicht sich damit zu decken, so kann es nicht bedeuten: diese Absicht erreicht haben, Etwas besitzen womit man sich decken könne, und wenn es könnte, nicht ohne einen dabei stehenden Akkusativ, der hier weder vorhanden ist, noch irgend woher ergänzt werden kann. Möchte also ihre Erklärung noch so passend seyn, sie könnte doch nicht angenommen werden. Fritzsche endlich läßt zwar dem Verbo seine Bed., indem er übersetzt: praetextu uti, Vorwand brauchen, in dem Sinne: unsre Sünden beschönigen; doch auch hier bleiben mir große Bedenken wiefern ich mich Theils nicht überzeugen kann, daß προέχ. ohne Akk. so gebraucht werden könne, da es nicht sowohl bedeutet: Vorwand suchen oder brauchen, als vielmehr Etwas als Schutzmittel vor sich halten, und daher mit προφασίζεσθαι, wo der Begriff der πρόφασις im Worte selbst liegt, nicht verglichen werden kann, Theils wenn dieß zugegeben werden müßte, die Bedeutung: seine Sünden beschönigen, noch weiter von der ursprünglichen Bedeutung abgehn würde. Dazu kommt daß ich den Sinn: ne speciosos titulos peccatis praetexere animum inducamus, quod frustra sane conaremur, quoniam — omnes peccatores esse — libri sacri testantur, nicht anerkennen kann. Denn 1) ist der Unterschied zwischen προεχό-

*) Von diesen Beiden habe ich die Erklärung nicht selbst gesehn, kann also nicht sagen wie sie es eigentlich gefaßt.

πάθα; suchen wir Vorwände? und προεχόμεθα; sollen wir es thun? größer als ihn Fr. darzustellen sucht, um jenes im Sinne von diesem zu erklären; 2) könnte P., wenn seine Frage sich auf das bezöge was geschehen solle, in der Antwort nicht οὔ, sondern nur μή gebrauchen (z. B. μηδαμῶς oder μὴ γένοιτο), und daß er οὔ gebraucht hat, lehrt uns daß die Frage diesen Sinn nicht hatte; 3) ist der Gedanke, daß ein solches Streben fruchtlos seyn würde, wenigstens durch gar nichts angedeutet. Nach diesem allen aber kann ich es nicht über mich gewinnen von dieser Auffassung des Verbi das wahre Heil für unsre Stelle zu erwarten. Die passive (übertroffen werden) ist von Oekumenius, Wetstein, Cramer, Storr, dann von mir, Reiche, Olshausen, ergriffen worden, ebenfalls auf verschiedne Art. Oekumenius *) dachte sich einen Heiden, welcher frage, ob denn — wegen V. 1 f. — die Heiden von den Juden übertroffen würden; was deßhalb nicht möglich erscheint, weil nirgends eine Spur zu finden ist, daß der Ap. hier mit Heiden rede, auch eine solche Frage in Bezug auf V. 1. 2. überflüssig, auf V. 5 —8 übel angebracht seyn würde. Wetst. erklärt: Si vera sunt quae dicis, gravius nos peccamus quam gentes aliae, iisque pejores sumus. illaene ergo nobis praestant, populo dei electo? Und auch meine Meinung war nur diese. Hier also fragt ein Jude, dem das Bisherige den Verdacht erregt hat, P. halte wohl sein Volk noch für schlimmer als die Heiden, da er so ernste Worte über dasselbe gesprochen habe, und P. leugnet dies, und sucht das Gegentheil aus der Schrift zu beweisen. Von Seiten der Sprache fände hier kein Bedenken Statt, wohl aber ist den von Köllner, de Wette, Fritzsche aufgestellten Gegengründen, daß weder im Vorhergehenden eine Veranlassung zu solchem Verdachte liege, noch das Folgende, der Beweis, nicht daß die Heiden sowohl als die Juden, sondern daß die Juden sowohl als die Heiden Sünder sind, diese Vorstellung gestatte, ein so starkes Gewicht zuzugestehn, daß ich diese Erkl. nicht zu schirmen weiß, sondern aufgeben zu müssen glaube. Reiche und Olshausen wollen die Bedeutung: vorgezogen werden, geltend machen, aber de Wette und Meyer haben schon bemerkt, daß sie sich mit Unrecht auf die oben angef. Stelle bei Plutarch berufen, und wir müssen auch diese Erkl. abweisen. Nun ist noch eine übrig, die verbreitetste von allen, der neuerlich Scholz, Paulus, Schrader, Glöckler, Köllner, de Wette gefolgt sind, und deren Wesen darin besteht, προέχ. als Medium zu nehmen und ihm die intr. Bedeutung des Akt.

*) Ich habe seine Erkl. nicht selbst zur Hand gehabt, und referire nur nach Fritzsche.

(voraus haben, Vorzug haben) beizulegen. Nimmt man dies an, so zieht P., von den Juden sprechend, doch sich als Juden mit einschließend, in diesem und den folgenden Versen das Endresultat der seit II, 1. in Bezug auf den Juden gegebenen Darstellung, und τί οὖν verbindet weder mit V. 5—8. noch mit irgend etwas einzelen, sondern ist nur das Zeichen des nun beginnenden Schlusses. Er fragt dann, ob der Jude besser sey als der Heide (eig. über ihn hervorrage d. h. vorzüglicher sey, nicht eig. einen Vorzug habe, wiefern man darunter gewöhnlich etwas von außen her erhaltenes zu denken pflegt), leugnet dieses schlechthin (so de Wette, während Köllner nur eine beschränkte Leugnung annimmt) und führt dann den Beweis davon aus der Schrift. Ein περισσόν, einen Vorzug, gesteht er den Juden zu, nicht aber eine Vorzüglichkeit, ein προέχειν, hebt also auch hier nicht auf, was er V. 1. 2. behauptet hat, sondern spricht mit anderm Worte von etwas ganz anderem. Daß diese Erklärung, so gefaßt, sowohl dem Punkte wo die Darstellung angekommen ist, völlig angemessen, als auch mit dem was V. 10—20. nachfolgt ganz harmonisch sey, wird kaum geleugnet werden können; die Sprache steht insofern entgegen, als uns nicht nur jedes Beispiel eines ähnlichen Gebrauches fehlt, sondern auch die Medialform für diese Bedeutung der innern Wahrscheinlichkeit entbehrt; indeß auf der einen Seite muß zugegeben werden, daß der Mangel von Beispielen auch bloß zufällig seyn kann (Kölln.), und daß sich nicht nur in den geringern Dialekten, sondern selbst in der besten Sprache manche Beispiele finden, daß der Gebrauch dies oder jenes ganz anders darbiete als die Theorie es a priori zu gestatten scheint; auf der andern Seite haben wir nach dem bisher Gesagten doch nur die Wahl zwischen dieser Erklärung, die sprachlich unsicher, aber dem Zwecke und Zusammenhange völlig angemessen ist, und andern, die entweder eine innere Unmöglichkeit in sich tragen oder mit dem Zusammenhange unvereinbar sind, in solchem Falle aber kann die Entscheidung nur zu Gunsten der erstern ausfallen; ich schließe mich daher, in Ermangelung einer in jeder Hinsicht genügenden dieser Erklärung an und übersetze: Wie nun also? Sind wir (Juden) besser? Keineswegs, denn, wie ich schon oben erklärt habe, Juden sowohl als Heiden sind sämmtlich der Sünde unterthan.

V. 10—18. Die zuletzt vorgetragene Behauptung belegt nun der Ap. mit einer Anzahl Schriftstellen, die mit wenigen Anmerkungen begleitet werden sollen; ihre genauere Erklärung gehört den Stellen wo sie stehn. V. 10—12. sind aus Ps. XIV, 1—3. mit einigen Aenderungen. V. 10. ist aus den Worten V. 1, אֵין עֹשֵׂה־טוֹב, LXX. οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν

ἕως ἑνός*). Dann heißt es V. 2. Jehova sehe vom Himmel herab auf das Thun der Menschen, um zu sehn, הֲיֹשׂ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים, LXX. τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν Θεόν, ob jemand verständig sey und nach Gott frage. Die Annahme der verneinenden Antwort hat dem Ap. zur Umänderung Veranlassung gegeben. Die Form συνιῶν statt συνιεὶς fließt aus der Eigenheit dieses Idioms, nicht die Verba in μι, sondern die Contrakta auf έω, άω, zu gebrauchen. V. 12. stimmt ganz mit V. 3. des Psalmens in der LXX. ἐκκλίνειν, hebr. סוּר, zurücktreten, sich entfernen, nehmlich von Gott, abfallen. ἀχρειοῦσθαι, unnütz, unbrauchbar werden; hebr. נֶאֱלָחוּ, sind verdorben. χρηστότης, hebr. טוֹב οὐκ—ἑνός. hebr. אֵין־גַּם־אֶחָד, auch nicht Einer. V. 13. bis ἐδολιοῦσαν ist aus Ps. V, 10. ganz nach LXX. Das Bild: Ihr Rachen ist ein offnes Grab, würde ich nicht so gern vom Pesthauch ihrer Rede, als von der Bosheit verstehn, mit der sie alles gleichsam verschlingen. ταῖς γλ. αὐτ. ἐδολ. hebr. לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן ihre Zunge glätten sie; die Form ἐδολιοῦσαν die bekannte Endung der hist. Tempora im alex. Dialekt, für ἐδολίουν. Die zweite Hälfte steht Ps. CXL, 4. ganz nach LXX übergetragen. V. 14 aber ist Ps. X, 7.; im Hebr. steht אָלָה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וְתֹךְ, sein Mund ist voll Verwünschung, Trug und Gewaltthätigkeit. LXX. οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου. V. 15—17. ist aus Jes. LIX, 7. 8. mit einigen Auslassungen; LXX. hat οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ἀναίτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων, σύντριμμα κ. τ. λ. das Uebrige bis ἔγνωσαν unverkürzt. σύντριμμα ist Zerstörung. vergl. Jes. XXX, 14. Endlich V. 18. steht Ps. XXXVI, 2. wörtlich in der LXX. — Diese Stellen sind nun freilich keineswegs allgemeine Aussprüche, um von einer strengern, den Sinn und Zusammenhang biblischer Worte abwägenden Dogmatik dazu gebraucht werden zu können, die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Schrift zu belegen; allein von einer solchen Genauigkeit wußte die damalige Zeit noch gar nichts, wie eine Menge von Anführungen biblischer Stellen im N. T. beweist, und selbst von Gegnern durfte Paulus nicht besorgen, daß sie ihm das Unpassende dieser Citate entgegenstellen würden, sondern konnte von dieser Seite her völlig sicher seyn. Eins aber mußte er befürchten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es sey das alles nicht von ihnen gesagt, so treffend und wahr es in Bezug auf die Heiden sey, gehe es doch sie nicht an. Dies zu verhüten giebt er ihnen

*) Michaelis, Tholuck, Köllner, Fritzsche, A. fassen diese Worte als das allgemeine Thema, welches sodann durch die folgenden Schriftworte erläutert werde. Mit Recht aber bemerkt dagegen Meyer: Es ist ganz wider die Allegationsweise Pauli, nach der Allegationsformel erst den summarischen Inhalt der Schriftworte diesen voranzuschicken.

V. 19. eine Belehrung, welche dazu dienen soll sie zu überführen, wie alles dies gerade ihnen gelte, ihre Sündhaftigkeit recht eigentlich in solchen Stellen ausgesprochen sey. Auch die meisten bisherigen Ausleger haben unsern Vers aus diesem Gesichtspunkte gefaßt*). οἴδαμεν δέ, wir wissen aber, oder: nun aber wissen wir (vergl. zu II, 2.) so daß der Schluß von selbst vor Augen tritt: also gelten diese Beschuldigungen gerade den Juden. ὁ νόμος wird von den meisten in weiterer Bedeutung genommen, so daß das A. T. überhaupt darunter verstanden werde; und da er sich hier nothwendig auf die eben angeführten Stellen bezieht, und zeigen will, sie leiden ihre Anwendung vornehmlich auf die Juden, von diesen Stellen aber keine einzige im Pentateuch, alle in Psalmen und Propheten stehn, so wird diese Annahme durch die Sache selbst hinlänglich gerechtfertigt (vgl. 1 Kor. XIV, 21.). Abzuweisen ist also, was Hunnius, Balduin, S. Schmidt hier beibringen, es sey das Gesetz, der Complex göttlicher Vorschriften, im Gegensatze gegen das Evangelium zu verstehn, wozu auch der Zusammenhang gar keine Veranlassung darbietet. Auch Ammon, mit dem in diesem Punkte Glöckler übereinstimmt, will hier ὁ ν. in engerem Sinne gefaßt wissen; erstlich beziehe sich hier νόμος gar nicht auf die vorangestellten Aussprüche von der Verdorbenheit des Volks, sodann sey ἔργα νόμου V. 20. nicht die Beachtung der Vorschriften des A. T. überhaupt, sondern die Erfüllung der positiven Gebote des mosaischen Gesetzes, indem sonst aller Unterschied zwischen ἔργ. ν. und guten Werken aufgehoben werde. Was den ersten Grund anlangt, so scheint mir ganz unmöglich, die Worte ὅσα ὁ ν. λέγει anders zu verstehn als sie gewöhnlich verstanden werden, ohne den Zusammenhang gänzlich zu verkennen; der zweite wird bei V. 20. zu beleuchten seyn. οἱ ἐν τῷ νόμῳ sind aus II, 12. bereits bekannt; es sind die welche in den Schranken des Gesetzes befindlich sind, die Besitzer desselben, die Glieder der jüdischen Verfassung**). Anstatt nun hieran den Schluß: also ist nach dem Zeugnisse der Schrift das jüdische Volk nicht minder sündig und verdammlich als die Heiden, in solchen klaren und einfachen Worten anzuknüpfen,

*) Glöcklers Vorstellung, V. 19. hange mit V. 9. ohne Rücksicht auf die zwischenliegenden Schriftstellen als Fortsetzung eines dort begonnenen Beweises zusammen, kann man wohl nur mit Meyer „den Zusammenhang verwirrend" nennen.

*) Der Unterschied von λέγειν und λαλεῖν, daß jenes sagen, dieses reden oder sprechen bedeutet — vergl. Tittmann de synon. p. 79. sq. Lücke zu Joh. VIII, 42 f. de Wette in den theol. Stud. und Krit. 1834. S. 927. findet allerdings Statt; daß aber P. hier eine bewußte Unterscheidung mache, wie de Wette a. a. O. (nicht im Comm.) und Meyer anzunehmen scheinen, ist mir um so unwahrscheinlicher als er wenigstens eben so gut auch an der zweiten Stelle λέγει setzen konnte.

ἕως ἑνός*). Dann heißt es V. 2. Jehova sehe vom Himmel herab auf das Thun der Menschen, um zu sehn, הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים, LXX. τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν Θεόν, ob jemand verständig sey und nach Gott frage. Die Annahme der verneinenden Antwort hat dem Ap. zur Umänderung Veranlassung gegeben. Die Form συνιῶν statt συνιεὶς fließt aus der Eigenheit dieses Idioms, nicht die Verba in μι, sondern die Contrakta auf έω, άω, zu gebrauchen. V. 12. stimmt ganz mit V. 3. des Psalmens in der LXX. ἐκκλίνειν, hebr. סוּר, zurücktreten, sich entfernen, nehmlich von Gott, abfallen. ἀχρειοῦσθαι, unnütz, unbrauchbar werden; hebr. נֶאֱלָחוּ, sind verdorben. χρηστότης, hebr. טוֹב οὐκ—ἑνός. hebr. אֵין־גַּם־אֶחָד, auch nicht Einer. V. 13. bis ἐδολιοῦσαν ist aus Ps. V, 10. ganz nach LXX. Das Bild: Ihr Rachen ist ein offnes Grab, würde ich nicht so gern vom Pesthauch ihrer Rede, als von der Bosheit verstehn, mit der sie alles gleichsam verschlingen. ταῖς γλ. αὐτ. ἐδολ. hebr. לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן ihre Zunge glätten sie; die Form ἐδολιοῦσαν die bekannte Endung der hist. Tempora im alex. Dialekt, für ἐδολίουν. Die zweite Hälfte steht Ps. CXL, 4. ganz nach LXX übergetragen. V. 14 aber ist Ps. X, 7.; im Hebr. steht אָלָה פִיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וְתֹךְ, sein Mund ist voll Verwünschung, Trug und Gewaltthätigkeit. LXX. οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ. γέμει καὶ πικρίας. καὶ δόλου. V. 15—17. ist aus Jes. LIX, 7. 8. mit einigen Auslassungen; LXX. hat οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ἀναίτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων, σύντριμμα κ. τ. λ. das Uebrige bis ἔγνωσαν unverkürzt. σύντριμμα ist Zerstörung. vergl. Jes. XXX, 14. Endlich V. 18. steht Ps. XXXVI, 2. wörtlich in der LXX. — Diese Stellen sind nun freilich keineswegs allgemeine Aussprüche, um von einer strengern, den Sinn und Zusammenhang biblischer Worte abwägenden Dogmatik dazu gebraucht werden zu können, die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Schrift zu belegen; allein von einer solchen Genauigkeit wußte die damalige Zeit noch gar nichts, wie eine Menge von Anführungen biblischer Stellen im N. T. beweist, und selbst von Gegnern durfte Paulus nicht besorgen, daß sie ihm das Unpassende dieser Citate entgegenstellen würden, sondern konnte von dieser Seite her völlig sicher seyn. Eins aber mußte er befürchten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es sey das alles nicht von ihnen gesagt, so treffend und wahr es in Bezug auf die Heiden sey, gehe es doch sie nicht an. Dies zu verhüten giebt er ihnen

*) Michaelis, Tholuck, Köllner, Fritzsche, A. fassen diese Worte als das allgemeine Thema, welches sodann durch die folgenden Schriftworte erläutert werde. Mit Recht aber bemerkt dagegen Meyer: Es ist ganz wider die Allegationsweise Pauli, nach der Allegationsformel erst den summarischen Inhalt der Schriftworte diesen voranzuschicken.

V. 19. eine Belehrung, welche dazu dienen soll sie zu überführen, wie alles dies gerade ihnen gelte, ihre Sündhaftigkeit recht eigentlich in solchen Stellen ausgesprochen sey. Auch die meisten bisherigen Ausleger haben unsern Vers aus diesem Gesichtspunkte gefaßt*). οἴδαμεν δέ, wir wissen aber, oder: nun aber wissen wir (vergl. zu II, 2.) so daß der Schluß von selbst vor Augen tritt: also gelten diese Beschuldigungen gerade den Juden. ὁ νόμος wird von den meisten in weiterer Bedeutung genommen, so daß das A. T. überhaupt darunter verstanden werde; und da er sich hier nothwendig auf die eben angeführten Stellen bezieht, und zeigen will, sie leiden ihre Anwendung vornehmlich auf die Juden, von diesen Stellen aber keine einzige im Pentateuch, alle in Psalmen und Propheten stehn, so wird diese Annahme durch die Sache selbst hinlänglich gerechtfertigt (vgl. 1 Kor. XIV, 21.). Abzuweisen ist also, was Hunnius, Balduin, S. Schmidt hier beibringen, es sey das Gesetz, der Complex göttlicher Vorschriften, im Gegensatze gegen das Evangelium zu verstehn, wozu auch der Zusammenhang gar keine Veranlassung darbietet. Auch Ammon, mit dem in diesem Punkte Glöckler übereinstimmt, will hier ὁ ν. in engerem Sinne gefaßt wissen; erstlich beziehe sich hier νόμος gar nicht auf die vorangestellten Aussprüche von der Verdorbenheit des Volks, sodann sey ἔργα νόμου V. 20. nicht die Beachtung der Vorschriften des A. T. überhaupt, sondern die Erfüllung der positiven Gebote des mosaischen Gesetzes, indem sonst aller Unterschied zwischen ἔργ. ν. und guten Werken aufgehoben werde. Was den ersten Grund anlangt, so scheint mir ganz unmöglich, die Worte ὅσα ὁ ν. λέγει anders zu verstehn als sie gewöhnlich verstanden werden, ohne den Zusammenhang gänzlich zu verkennen; der zweite wird bei V. 20. zu beleuchten seyn. οἱ ἐν τῷ νόμῳ sind aus II, 12. bereits bekannt; es sind die welche in den Schranken des Gesetzes befindlich sind, die Besitzer desselben, die Glieder der jüdischen Verfassung**). Anstatt nun hieran den Schluß: also ist nach dem Zeugnisse der Schrift das jüdische Volk nicht minder sündig und verdammlich als die Heiden, in solchen klaren und einfachen Worten anzuknüpfen,

*) Glöcklers Vorstellung, V. 19. hange mit V. 9. ohne Rücksicht auf die zwischenliegenden Schriftstellen als Fortsetzung eines dort begonnenen Beweises zusammen, kann man wohl nur mit Meyer „den Zusammenhang verwirrend" nennen.

**) Der Unterschied von λέγειν und λαλεῖν, daß jenes sagen, dieses reden oder sprechen bedeutet — vergl. Tittmann de synon. p. 79. sq. Lücke zu Joh. VIII, 42 f. de Wette in den theol. Stud. und Krit. 1834. S. 927. findet allerdings Statt; daß aber P. hier eine bewußte Unterscheidung mache, wie de Wette a. a. O. (nicht im Comm.) und Meyer anzunehmen scheinen, ist mir um so unwahrscheinlicher als er wenigstens eben so gut auch an der zweiten Stelle λέγει setzen konnte.

läßt Paulus die Worte nachfolgen: ἵνα—τῷ θεῷ, deren Sinn zwar auf den nehmlichen Gedanken hinausläuft, deren Fassung aber von der Art ist, daß dieser Sinn nicht sogleich erscheint. Ob ἵνα hier final oder consequutiv gefaßt werden solle, ist noch immer streitig unter den Auslegern. Die erstere Fassung hat in der neuesten Zeit wieder bei Paulus, Glöckler, Schrader, de Wette, Meyer, Olshausen, Fritzsche, Winer (Gr. S. 384.) Platz gegriffen, die letztere ist von Theodoret und den meisten Ausll., neuestens von Scholz, Benecke, Reiche, Köllner, festgehalten worden. Daß die Part. nie consequ. Bedeutung habe — die Literatur des Streites s. b. Winer S. 382. —, ist zu viel behauptet (vgl. meine Bem. zu 2 Kor. VII, 9.), aber ohne Noth ist diese Bed. freilich nirgends einzuführen. An unsrer Stelle würden wir Neuere den ausgesprochenen Erfolg zwar wohl nur als Erfolg, nicht als Zweck betrachten, aber P. auf seinem Standpunkte konnte ihn wohl als Zweck denken, weßhalb jene Aussprüche in der Schrift enthalten wären, ohne, wie er einmal die Schrift ansah, nach Reiche's Meinung etwas absurdes auszusprechen: hier ist folglich keine Noth vorhanden, und wir bleiben bei der finalen Auffassung stehn. Das Bild vom Stopfen des Mundes versteht sich leicht von Wegnahme aller Entschuldigung, oder alles Vermögens zu seiner Vertheidigung etwas vorzubringen. ὑπόδικος soviel als ὑπὸ τὴν δίκην, der δίκη, d. h. dem Gericht und der Strafe unterworfen. Den Dativ τῷ θεῷ haben Meyer und Fritzsche mit Recht als zur Struktur des Adj. gehörig erklärt. πᾶς ὁ κόσμος, die ganze Menschheit, auch die Juden nicht ausgenommen. Eben dahin gelangt auch Fritzsche S. 178. Zwar hat er S. 176. gesagt: **id agit P. ut V. T. locis v. 11—18., quae Judaeos pravitatis convincant, gentilium quoque perversitatem probari doceat**, und S. 178. der gewöhnlichen Auffassung unsers Verses die Gründe entgegen gestellt, daß 1) wenig glaublich sey, daß die Juden jene in vollster Allgemeinheit ausgesprochenen Urtheile nur auf die Heiden anwenden würden — was man indeß nach dem was Eisenmenger (entd. Judenth. Th. I. K. 14.) über ihren Dünkel gesammelt hat, kaum bezweifeln wird —, 2) P. dann hätte schreiben müssen: ἵνα αὐτῶν τὸ στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικοι γένωνται τ. θ. — was nur dann gelten würde, wenn er im Zwecksatze bloß die Juden meinte —; erklärt aber nachher doch die letzten Worte so: **ut omnes (i. e. non modo gentiles — verum etiam Judaei —) obmutescant et obnoxios esse deo omnes homines (ne Judaeis quidem exceptis) appareat.** An dieser Stelle ist nun die Frage aufgeworfen und neuerdings von Flatt sehr ausführlich beantwortet worden, inwiefern denn das zuvor Gesagte von allen

Menschen, auch den besseren, kurz allen Individuen gelten könne? Ich glaube, um mich einer Prüfung jener weitläuftigen Untersuchung entschlagen zu dürfen, nicht besser thun zu können, als meine Ansicht einfach vorzutragen. Zuerst, was oben (zu II, 14.) schon bemerkt worden ist, hat Paulus es in seinen Untersuchungen mit den Individuen gar nicht zu thun, sondern mit den idealen Personen, dem Juden, dem Heiden, und läßt daher alles bloß individuelle auf seinem Wege an der Seite liegen; so gewiß er also glaubt daß die ganze Menschheit in allen ihren Individuen vor Gott strafwürdig sey, so wenig ist es doch hier seine Absicht gewesen, über die Individuen als solche seine Meinung auszusprechen; sodann ist es auch nicht sein Zweck, aus den letzten Worten unmittelbar über die ganze Menschheit Etwas abzuleiten, sondern sein Gang ist dieser: Von den Heiden hat er schon K. I. vollständig erwiesen, wie sehr sie der göttlichen Strafe werth seyen, und hinsichtlich ihrer ist kein Zweifel mehr, am wenigsten bei den Juden mit denen er hier disputirt. Sobald also nun bewiesen ist, daß eben dies auch von den Juden gelte, so ist der Beweis in Bezug auf die ganze Menschheit vollständig geführt. Nun haben die letzten Verse dies dargethan, und die Worte οἴδαμεν—λαλεῖ den Beschluß gemacht; so ist also nun klar daß πᾶν στόμα gesperrt, πᾶς ὁ κόσμος Gottes Strafe heimgefallen sey; er lehrt also in den letzten Worten von den Heiden nichts, sondern nimmt bloß das von ihnen früher Erwiesene hier mit hinzu, um die Darstellung mit völliger Allgemeinheit seiner Urtheile zu schließen.

V. 20. Der Hebraismus πᾶσα σὰρξ οὐ δικ. mit dem Sinne οὐδεμία σ. oder οὐδεὶς δικ. ist im N. T. nicht ungewöhnlich; auch in σὰρξ ist kein besonderer Sinn zu suchen, wie von Origenes bis auf die neuste Zeit sehr oft geschehen ist, sondern es heißt ganz einfach: kein Mensch, d. h. Niemand, vergl. Matth. XXIV, 22. Joel III, 1. Daß dem Schreibenden Psalm CXLIII, 2. (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν) vorgeschwebt habe, wie Reiche und Fritzsche bemerken, ist nicht unwahrscheinlich. Eben daher erklärt sich denn auch wohl das aus der LXX. herüber gekommene Futur., so daß dem Ap. beim Gebrauch desselben wahrscheinlich gar keine Absicht bewußt gewesen ist. δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ. Niemand erlangt die δικαιοσύνην, wird δίκαιος (über diesen Begriff s. zu I, 17.), und zwar ἐνώπιον τ. θεοῦ = παρὰ τῷ θεῷ II, 13., bei Gott, vor Gott, in Gottes Augen, d. h. kommt dahin daß er von Gott als δίκαιος anerkannt werden kann. Wiefern hier nur die negative Antwort auf die Frage gegeben wird: wie wird der Mensch δίκαιος? tritt die Bedeutung des Passivs minder stark hervor, wiefern aber die ἔργα νόμου als die

(nicht) bewirkende Kraft zu betrachten sind, liegt sie doch im Verbo. Wenn nun P. sagt, Niemand erlange die δικαιοσύνην, δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ, ἐξ ἔργων νόμου, durch Gesetzwerke, Erfüllung des Gesetzes*), so kann er zweierlei ausdrücken wollen, entweder die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, wenn sie auch Statt finde, führe dennoch die δικαιοσύνη nicht herbei, sie sey also völlig einflußlos auf die Erlangung der δικ.; oder die δικαιοσύνη erfolge darum nicht durch die Erfüllung des Gesetzes, weil diese Erfüllung nicht Statt finde in der Menschheit. Der erste Satz hat einen doppelten Sinn, je nachdem man ἔργα νόμου von Erfüllung des Moral- oder Ritual-Gesetzes nimmt. Im ersten Falle würde P. lehren, Sittlichkeit helfe dem Menschen, ob sie auch vollkommen wäre, zum Eintritt in den Genuß der göttlichen Gnade nichts, und diese Behauptung findet sich bei einigen Auslegern, die ihr theologisches System zu solch einer Ansicht führte; daß aber P. dieß nicht meine, dafür zeugt uns nicht allein sein sittlicher Geist überhaupt, sondern auch sein bestimmter Ausspruch II, 13. Wir können ihn daher nicht annehmen. Im zweiten Falle sagte P. dieß: Dem Menschen der einmal ein Sünder ist, hilft die Beachtung des Ceremonialgesetzes, der Reinigungen, Opfer ꝛc. nichts, ihn zu entsündigen. So nahms Cornel. a Lapide, Semler, Ammon**). Gegen diese Auffassung spricht aber Folgendes: 1) Eine Scheidung zwischen dem Moral- und Ceremonial-Gesetz wurde, wie auch Tholuck richtig anführt, weder bei den Juden irgend wann gemacht, denen die Beobachtung jedes ihrer Gesetze eine heilige Pflicht, jede Uebertretung eine Sünde war, noch läßt

*) Kein Ausleger hat die Fassung angemerkt, welche Benecke, Paulus, Schrader, dem Ausdrucke ἐξ ἔ. ν. geben wollen, daß nehmlich nicht νόμου von ἔργων, sondern ἔργ. von νόμου abhange, daher sie übersetzen: Gesetz des Handelns (Ben.) oder Werkegesetz (P., Schr.) Sie berufen sich, bes. Schr. auf V. 27., auf die Nichterwähnung der ἔργα, sondern bloß des νόμος im Folgenden, auf die größere Leichtigkeit der Erklärung, wenn man nur die Mangelhaftigkeit des Gesetzes, nicht die seiner Erfüllung als Ursache des μὴ δικαιωθῆναι annehme. Grammatische Widerlegung ist nicht möglich, da nirgends ἔργα τοῦ νόμου oder ein anderer Casus vorkommt, wo die Abhängigkeit entschieden sey, auch für sich allein betrachtet, hat die Sache einen gewissen Schein; aber nicht nur entsteht IX, 32. Gal. II, 16. III, 2. 5. 10. ein richtigerer Gegensatz wenn νόμου von ἔργων abhängig ist, als umgekehrt, sondern in völlige Harmonie tritt die Formel nur dann mit der übrigen Lehre, wenn wir die gewöhnliche Fassung beibehalten, da P. nicht sowohl lehren will, kein Werke-Gesetz, sondern nur ein Glaubens- oder Liebes-Gesetz (ein solches will Benecke), als nicht ἔργα sondern πίστις seyen Mittel der Rechtfertigung, vergl. IV, 2—6. IX, 11. XI, 6. Eph. II, 9., dieß aber in unsern Formeln nur sagt, wenn man sie in der gewöhnlichen Weise nimmt.

**) Tholuck giebts auch Koppe'n Schuld; allein in seinen Worten; *Εργα νόμου sensu latissimo accipio: quicquid fit secundum praecepta divina in V. T. proposita, kann ich doch diesen Sinn fürwahr nicht finden.

sich eine solche bei P. irgendwo nachweisen, an unserer Stelle findet sich nicht die leiseste Spur davon. 2) Im Bisherigen war immer von wahrer Sündigkeit, also von Uebertretung des Sittengesetzes, nie aber davon die Rede, wie der Sünder Erledigung von seiner Schuld erhalte. Der Gedanke an die Sühnmittel des alten Bundes würde hier ganz ungehörig seyn. 3) Wollte man ἔ. ν. in diesem eingeschränkten Sinne nehmen, so würde der Satz die Allgemeinheit wieder verlieren, welche ihm P. durch die ganze vorgängige Untersuchung erworben hat; πᾶσα σὰρξ könnte dann nur noch die Gesammtheit der Juden bezeichnen, indem ja die Heiden an dem Ceremonialgesetz keinen Antheil hatten oder haben konnten. Endlich 4) auch die folgenden Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας würden dann nicht passen, wie ihr bald zu entwickelnder Sinn zeigen wird. Ἔργα νόμου bedeutet also auf jeden Fall die Erfüllung des sittlichen Gesetzes Gottes, oder überhaupt alles dessen was Gott dem Menschen als Gesetz auferlegt hat, und so fassen es auch die meisten Ausleger. Daraus aber geht hervor daß unser Satz den Sinn nicht hat: Die ἔ. ν. finden zwar Statt, aber nützen nichts zur δικ. So bleibt nur übrig ihm den andern als möglich angezeigten beizulegen: Die Menschheit gelangt darum nicht zur δικ. durch ἔ. ν., weil eine wahre, genügende, vollständige Erfüllung des Gesetzes nicht Statt findet. Es ist kein Mensch vorhanden, welcher das Gesetz genügend erfülle, um δ. dadurch zu erlangen. Dieser Gedanke aber stimmt mit dem Ganzen des pauliniſchen Systems, vornehmlich mit dem was bisher bereits von ihm vorgetragen worden, aufs Beste überein. Nicht die Unmöglichkeit durch wirklich vorhandene Sittlichkeit Gottes Wohlgefallen zu erlangen, behauptet Paulus, sondern das menschliche Unvermögen eine wahre und genügende Sittlichkeit zu erwerben, um vor dem Richter getrost erscheinen zu können, und keiner Gnade zu bedürfen, zugleich aber auch das Unvermögen des Gesetzes, den Menschen in einen bessern Zustand zu versetzen, von der alten Schuld zu lösen und einem neuen, gottgefälligen Leben zuzuführen (VIII, 3. Gal. III, 21 f.). Uebrigens ist mit unserer Stelle die Parallele Gal. II, 16. zu vergleichen. Aber hier entsteht die Frage, wie dieser Satz mit dem was vorhergeht verbunden sey? Zeichen der Verbindung ist διότι, Caussalpartikel, weil, propterea quod, oder denn, s. zu I, 19. Dies scheint auf den ersten Blick nicht recht zu passen. Daher haben es Beza, Pareus, Hunnius, Balduin, Turretin, Morus, Rosenmüller, Scholz, Schrader, propterea übersetzt, und diese Worte als Schluß aus dem Vorhergehenden betrachtet. Dies erlaubt aber der Gebrauch von διότι nicht. Die Sache verhält sich so: Der letzte Satz enthielt zwar eine

Folge aus dem Vorhergehenden, aber nicht die nächste, unmittelbare, sondern erst eine entferntere. Die nächste ist eben der Gedanke den wir jetzt betrachtet haben, der also zu jenem sich verhält wie Grund zur Folge. Nun ist es dem Apostel gerade darum zu thun, diese einleitende Untersuchung mit dem Hauptsatze selbst, durch ἐ. ν. kommt man nicht in den Genuß der göttlichen Gnade, zu schließen, daher holt er ihn hier erst nach, und dies kann des angezeigten Verhältnisses wegen nur durch eine caussale Partikel, die zugleich erklärend ist, geschehn. Doch noch Eine Frage bleibt zurück, wie nehmlich P. diesem Satze solche Allgemeinheit geben könne, ihn auf die gesammte Menschheit auszudehnen, da ja doch die Heiden das Gesetz gar nicht haben? Viele Ausleger, auch Usteri (Lehrbegr. S. 37.), Winer (Exc. 1. ad Gal.), suchen die Frage dadurch zu beantworten, daß sie νόμος nicht allein vom jüdischen, sondern vom Moral-Gesetz überhaupt, also auch dem des Gewissens, deuten, und ein bequemer Ausweg ist dies ohne Zweifel. Aber ich weiß nur nicht, ob sich dies als der Sinn Pauli leicht annehmen lasse, denn die Stelle II, 14 ff. genügt mir nicht als Beweis. Ich glaube daher eher daß er hier, obwohl die Heiden das Gesetz welches er allein als Gesetz Gottes anerkennt, nicht haben, doch daraus daß die Juden es nicht erfüllen können, den Schluß mache, auch den Heiden, wenn sie's hätten, würde die Erfüllung nicht gelingen, und in dieser Ueberzeugung seinem Satze diese Allgemeinheit gebe. — Auch die letzten Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας werden verschieden gedeutet. ἐπίγνωσις ist Erkenntniß, wie aus Vergleichung der Stellen X, 2. Eph. I, 17. IV, 13. Phil. I, 9. al. genügend einleuchtet; hebr. דַּעַת Hos. IV, 1. so daß ich nicht sehe, warum Beza, Cornel. a Lapide, A. darauf dringen, es sey nicht cognitio, sondern agnitio. Der Satz: durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, wird von den Meisten so gedeutet, das Gesetz wirke daß der Mensch, belehrt was er thun solle, und das Gegentheil thuend, seine eigene Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit göttlicher Gnade erkennen lerne; und wenn Heumann, Ch. Schmidt, A. ein nur einschieben, so scheint ein besserer Sinn kaum denkbar. Durch Erfüllung des Gesetzes, sagt dann Paulus, wird kein Mensch Gott angenehm; denn das Gesetz wirkt nur daß der Mensch weiß, nicht aber daß er thut, was er thun soll. Eben dies ist es auch was als Resultat aus K. VII. hervorgeht. Fritzsche tadelt dies, und meint, P. hätte dann κακίας ἐπιγν. schreiben müssen; aber nicht allein ist κακία etwas ganz anderes als ἁμαρτία, sondern ἁμαρτία bezeichnet K. VII. fortwährend die innere Sünde die der Mensch durch das Widerstreben seines Willens gegen das Gesetz Gottes erkennen lernt. Seine eigene Erkl., die ἐπίγνωσις

sey der λήθη entgegen gesetzt, hat vor Allem den Fehler daß ἐπίγν. und λήθη gar nicht Gegensätze sind, sondern ἐπίγν. und ἄγνοια, sodann daß P. eine λήθην gar nicht begehrt noch begehren kann, weil die ἁμαρτ. schon vor dem Gesetze da ist, und nicht vergessen werden darf, sondern getilgt werden soll. Doch finden sich abweichende Erklärungen. Semler: per omnem istam legem (per omnes V. T. libros) luculenter cognoscimus, a continua peccandi consuetudine jam isto tempore Israelitas non abfuisse. Koppe: h. e. ἐκ νόμου ἐπιγινώσκομεν πάντας (Judaeos Gentesque) εἶναι ἁμαρτωλούς; er meint nehmlich, der Zusammenhang erlaube die gewöhnliche Erklärung nicht. Aber, fragen wir, was sollte denn das dem Menschen, wo es gilt, wie man δίκαιος werde, zu erfahren, die Juden haben immer gesündigt, oder, alle Menschen sind Sünder? Auf jene Hauptfrage aber hat des Apostels Blick sich nun schon deutlich hingewandt, und da paßt nur die gewöhnliche Erklärung. Auch kann Koppe die seinige nicht festhalten, ohne von γὰρ zu sagen, es sey mera formula transeundi: vicissim vero. Ernesti's Erklärung: das Gesetz macht nur das Böse in uns rege und wirksam, und die Macht des Bösen fühlbar; und kann uns also nicht heilig machen, daß wir dadurch Gott gefallen könnten, enthält einen so wahren als pauliniſchen Gedanken, dessen Nothwendigkeit aber, da die Worte nicht unmittelbar darauf leiten, ich nicht einsehe.

Jetzt ist Paulus dahin gekommen, seinen I, 17. angekündigten Hauptsatz ausführen zu können. Die bisherige Verhandlung war dazu die Vorbereitung; sie hat gezeigt, weder Juden noch Heiden haben eine eigene, selbst erworbene δικαιοσύνην, um damit vor Gottes Gericht bestehen zu können. So bleibt nichts übrig als daß sie entweder gar keine haben, also der Verdammniß heimfallen, oder eine andere von Gott empfangen, d. h. von Gottes Gnade Erlaß ihrer Schuld und Wiederaufnahme erhalten müssen. Daß nun eine solche wirklich dargeboten, und wie sie gewonnen werde, lehrt er in den nächsten Versen. Die Auslegung hat in denselben bald hier bald dort gefehlt; doch ist im Voraus zu bekennen daß die Mehrzahl der älteren Erklärer in den Hauptsachen das Richtige gegeben habe, diese freilich weniger durch richtige Interpretation als durch den Buchstaben ihres kirchlichen Systems geleitet. Das Wichtigste von dem was sie an dieser Hauptstelle aufgestellt, soll gebührende Würdigung erhalten, Unbedeutendes oder rein Dogmatisches, wie überall, übergangen werden.

V. 21. ist νυνὶ ohne Zweifel reines Zeitadverb., obwohl einige Ausleger es mit δὲ verbinden, und nun aber übersetzen wollen, von den Neuern Koppe, Glöckler, Meyer, Fritz-

sche, wogegen aus neuster Zeit Scholz, Paulus, Schrader, Olsh., Reiche, Köllner, de Wette, Winzer (progr. I. über Röm. III, 21—28. Lips. 1829.), in der temporalen Fassung übereinstimmen. P. setzt den Zustand der jetzt eingetreten ist, dem früheren entgegen *). — δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. Was unserer auf Betrachtung des paulin. Lehrbegriffs gegründeten Ansicht nach δ. θ. bedeute, ist bei I, 17. vollständig dargestellt worden; jeder unbefangene Leser wird erkennen, daß nach dem was der Apostel bis hieher verhandelt hat, jeder andere Begriff an dieser Stelle unstatthaft sey. Die falschen Vorstellungen von der δικ. bei einigen Ausll., die dort schon abgewiesen werden mußten, haben der Auslegung dieser Stelle manchen Nachtheil gebracht, waren aber hier nicht wieder zu erwähnen. πεφανέρωται im Sinne das Nehmliche, was ἀποκαλύπτεται I, 17. ist, nur mit dem Unterschiede daß das Perfekt gebraucht werden mußte, weil hier von der als Thatsache vollendeten Kundmachung der δικ., dort aber von der fortwährenden Verkündung derselben im Evang. die Rede ist. Die δικαιοσύνη und der Weg sie zu gewinnen, ist durch göttliche Veranstaltung offenkundig geworden. Unrichtig ist, wenn Morus (auch Flatt und Mehrere) sagt: **patefacta est, nempe per doctrinam evangelii.** Dann stände gewiß das Präsens. Das Mittel der φανέρωσις sind die Thatsachen des neuen Bundes **). Aber Chrys., Theod., von den Neuren Balduin, Klee u. A. deuten mit Recht darauf hin, wie diese δικ. hierdurch als etwas bei Gott schon immer bestandenes, nur bisher verborgenes dargestellt werde, vgl. XVI, 25. Eph. III, 9. χωρὶς νόμου ist mit πεφανέρωται, nicht, wie zuletzt Winzer und Reiche wollten, mit δικαιοσύνη zu verbinden, und bedeutet ohne Mitwirkung des Gesetzes, vgl. Joh. I, 3. 1 Kor.

*) Einen solchen Gegensatz der Zeiten leugnen Meyer und Fritzsche; und freilich, wenn man nur mit V. 20. verbinden wollte, würde er nicht angenommen werden können. Nun aber kann der hier beginnende neue Hauptabschnitt nicht nur mit den letzten Worten verbunden werden, sondern muß sich auf das Ganze der Darstellung von I, 18 — III, 20. beziehn, diese aber hat zum Zwecke die Beschreibung des Zustandes gehabt, in dem sich die Menschheit vor der φανέρωσις der Gottesgerechtigkeit befunden hat, und hier wird diese verkündigt als geschehen und erfüllt; da kann ich nicht den Untersatz eines Schlusses, sondern nur die Gegensetzung der Zeiten wie der Verhältnisse erkennen. Uebrigens finden sich die Stellen wo νυνὶ δὲ jetzt aber bedeutet, bei 1 Kor. V, 11. verzeichnet. Die Frage, ob νυνὶ im N. T. stärker als νῦν sey oder nicht (Fritzsche), mag hier unerörtert bleiben.

**) P. sagt dies zwar hier nicht, weil nicht der Ort war es zu sagen, aber Betrachtung seiner ganzen Lehre überzeugt mich, daß er diese als die Mittel denke.

IV, 8. νόμος ist nichts als das mosaische Gesetz (s. zu II, 12.), und der Zweck des Ap. die Erklärung, das Gesetz und die ganze Anstalt des Judenthums habe zur Verleihung der δ. nichts beigetragen, könne also auch ihrem Theilnehmer keinen Grund des Rühmens geben, vgl. V. 27. Die gewöhnliche Auffassung ist: ohne Rücksicht auf vorgängigen Besitz oder Erfüllung des Gesetzes, wiefern dasselbe Werke fordert, bei Carpz., Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Tholuck, Klee, Winzer, ausgesprochen *); aber dann müßte man mit δ. θεοῦ verbinden, und χ. ν. für χ. ἔργων νόμου nehmen, zu beidem aber hat man kein Recht, und verliert den für die Demonstration so wichtigen Gedanken, der νόμος, nur ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας wirkend, habe zur δ. nichts beigetragen, den die Präp. χωρὶς so deutlich ausspricht. — Μαρτυρουμένη — προφητῶν. νομ. καὶ πρ. ist das A. T., und kein Grund mit Carpzov es für νόμος προφητικὸς zu nehmen. Chrys. verweist auf das Citat I, 17., und was K. IV. von Abraham und David geredet wird, Morus auf Exod. XXXIV, 6. 7. Ps. CIII, 8. Dan. IX, 18., Flatt auch auf Jes. LIII, 4—11. Andere anders. Im Allgemeinen kann man wohl mit Meyer an alle messianischen (oder dafür gehaltenen) Stellen des A. T. denken. Dieß also gesteht der Ap. dem νόμος zu, daß habe er auch selbst dem Menschen die δ. nicht verleihen, ja nicht einmal zur Erlangung mitwirken können, er doch die Menschheit im Voraus davon unterrichtet, und Zeugniß dafür abgelegt habe. Die von vielen älteren wie neueren Auslegern angenommene Absicht sich gegen den Verdacht einer Neuerung zu sichern, ist wenigstens nicht ausgesprochen; aber wichtig mußte es doch für den die Auktorität der altest. Offenbarung anerkennenden und bei seinen Lesern gleiche Anerkennung fordernden Ap. seyn, daß Gott im A. T. bereits Zeugniß gegeben habe von der neuen Heilsveranstaltung, in welcher das Wesen der neuen Verfassung beruht.

V. 22. nimmt die Part. δὲ bloß den schon dagewesenen Ausdruck δικ. θεοῦ, dessen Begriff übrigens unverändert bleibt, nach dem Zwischensatze wieder auf, und läßt sich sowohl durch inquam mit Beza, Corn. a Lap. und A. als auch durch unser und zwar, übersetzen. Vgl. 1 Kor. II, 6. Mit δ. θεοῦ ist nun aufs genaueste διὰ πίστεως I. X. zu verbinden, auch wenn der Vollständigkeit des Satzes wegen Jemand πεφανέρωται wiederholen wollte, was jedoch gar nicht nöthig ist, da P. offenbar nichts anders vorhat als das Subjekt des vorigen Sa-

*) Irrig schreibt Reiche mir diese Erklärung zu, an die ich nie gedacht.

tes zu bestimmen *). Die πίστις wird hier als das Mittel dargestellt, zur δ. θ. zu gelangen, π. Ἰησοῦ Χριστοῦ aber ist der Glaube an J. Ch., Beispiele des Genit. bei πίστις sind Mark. XI, 22. Apg. III, 16. Gal. II, 20. III, 22. Eph. III, 12 al. und π. γραφῆς Plat. Phädr. p. 275. A. **). Ueber den Begriff der πίστις s. die Erörterung zu I, 17. εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας ***) τ. π. Das Partic. stellt das πιστεύειν als Bedingung dar, wie I, 16. Die Präpositionen sind mit keinem vorhergehenden Worte zu verbinden — Fritzsche verbindet sie mit dem von ihm ergänzten πεφανέρωται —, dienen zur Einführung der Empfänger der δικ., und den Sinn hat Luther für unsre Sprache durch sein: welche kommt, richtig ausgedrückt. Die doppelte Präposition εἰς und ἐπὶ hat manchen Erklärungsversuch erzeugt. Der von Theodoret: τὸ εἰς πάντας τοὺς Ἰουδαίους λέγει, ἐπὶ πάντας δὲ τοὺς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν hat bei Chr. Schmidt, Bengel, Böhme, Beifall gefunden, so höchst willkührlich er auch ist. Völlig grundlos, und auf der falschen Ansicht der δικαιοσύνη ruhend, ist was Grotius sagt: εἰς significat justitiam illam esse in credentibus, ἐπί, etiam apparere. Eher könnte man sich gefallen lassen, wie Corn. a Lap. erklärt, in omnes, dum sc. omnibus offertur, super omnes, dum sc. omnibus reipsa datur et desuper infunditur, womit S. Schmidt, der εἰς von der Bekanntmachung, ἐπὶ von der Applikation der δικ. faßt, im Wesen übereinstimmt. Aber erweisen läßt sich alles dies so wenig, als Morus und Flatts Erklä-

---

*) Fritzsche bestreitet diese Verbindung mit folgenden Gründen: 1) weil der Artikel nicht wiederholt sey, 2) weil dann P. hätte schreiben müssen: λέγω δὲ δικ. θ. τὴν κ. τ. λ., 3) weil im Gedanken eine Verkehrtheit liege, indem nehmlich dann noch an einen andern Weg zur δικ. gedacht werden müßte, und P. doch nur den einen falschen durch die ἔργα νόμου, und den andern wahren durch die πίστις anerkenne. Die beiden ersten Gründe verlieren ihr Gewicht durch die unleugbar häufige Auslassung des zu wiederholenden Artikels bei unserm Ap., und durch die ganz ähnliche Stelle 1 Kor. II, 6.; was den dritten anlangt, kann ich jene Nothwendigkeit nicht entdecken, wohl aber sehe ich daß dem Ap. darauf ankommen mußte, die einzig wahre δικαιοσ. im Gegensatz gegen die fälschlich ἐξ ἔργ. νόμου gesuchte durch die Worte διὰ π. χρ. zu charakterisiren.

**) Nur Benecke und Paulus finden hier, Jener die Treue, unermüdet treue Wirksamkeit, die Jesus übte, dieser die Ueberzeugungstreue die er hatte, und wodurch er Muster für Alle geworden ist. Daß hierin eine völlige Verkennung der wahren paul. Lehre liege, braucht kaum bemerkt zu werden.

***) καὶ ἐπὶ πάντας fehlt in ABC. Copt. Aeth. Arm. Erp. Codd. latt. Clem. (Paed. I, 8, p. 52. Sylb. 141. Pott. Or. Cyr. Aug. Lachmann hat es weggelassen, unsicher wird es wenigstens durch die verdammenden Zeugnisse.

rung, die τοὺς πιστεύοντας nur mit dem zweiten πάντας verbinden, mit diesem Sinne: Allen, und zwar allen Glaubenden, wogegen das spricht, daß kein Leser der Griechisch kann, von selbst auf solch eine Trennung fallen könnte. In der neusten Zeit neigen sich die Ausleger alle dahin, in der doppelten Präposition nichts weiter zu finden als Hervorhebung des Begriffs Alle; Alle ohne Ausnahme. So Cramer, Rosenm., Koppe, Ernesti, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, de Wette. Diese Ansicht ist die gefälligste; aber das Wahre an der Sache ist, daß wir durchaus keinen Entscheidungsgrund über die Frage haben, ob P. etwas Verschiedenes habe bezeichnen wollen oder nicht, da die Worte selbst hierüber keinen klaren Blick eröffnen. Daß ihm die Vorstellung „Alle" sehr angelegen habe, leidet keine Frage, und wird auch durch die nächstfolgenden Worte bestätigt, von denen οὐ γάρ ἐστι διαστολή eben dazu dienen sollen, den Weg zur δικ. durch den Glauben als den einzigen, für Alle geltenden, darzustellen; es ist kein Unterschied (διαστολή, X, 12. 1 Kor. XIV, 7.), entweder zwischen Heiden und Juden in dieser Hinsicht, oder auch ganz allgemein unter den Menschen, da wo es gilt, wie man δικ. erlange.

V. 23—26. hangen unter einander eng zusammen, und enthalten die ganze paulinische Erlösungslehre ins Kurze zusammen gedrängt. Wiefern nun der Zweck der bis V. 26. ununterbrochen fortlaufenden Reihe nicht ist, den unmittelbar vorangehenden bloß secundären Satz οὐκ ἔστιν διαστολή zu erläutern oder zu begründen, sondern vielmehr den V. 21 f. aufgestellten Hauptsatz von der Gottesgerechtigkeit die Allen ohne Unterschied zu Theil wird durch den Glauben, zu entwickeln, so glaube ich weder die Rechte der Sprache noch den Zusammenhang zu verkennen oder zu verletzen, wenn ich annehme, die Part. γὰρ verbinde nicht sowohl mit dem letzten Satze als mit dem ganzen Gedanken der vorangeht, gerade wie I, 18. sie nicht mit dem Satze καθὼς — ζήσεται, sondern mit dem Hauptthema V. 17. verbindet, dessen Entwickelung dort beginnt. Und wie nun dort als erster Theil die allgemeine Sündigkeit zu erweisen war, so wird hier, nachdem sie erwiesen ist, an die Spitze der Lehre von der Erlösung der nach dem Obigen fest stehende Satz gestellt, daß alle gesündigt haben. ἥμαρτον, Aorist, wie V, 12. weil durch dies Verbum nicht der aus der Sünde hervorgegangene Zustand, welchen der nächste Satz enthält, sondern nur das Faktum, nur das Sündigen selbst als etwas geschehenes dargestellt werden soll. — ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, die jetzt gegenwärtige Folge des Geschehenen. Die ursprüngliche Bedeutung des Verbums, Zurückbleiben, die im N. T. sehr selten ist (etwa Hebr. IV, 1. 2 Kor. XI, 5.), ist

in die des Ermangelns übergegangen, sowohl in aktiver Form (Matth. XIX, 20.) als vornehmlich in passiver (Luk. XV, 14. 2 Kor. XI, 8. Phil. IV, 12.), und der Genitiv kommt aus der Bedeutung. Auch die Erklärer habens meistens so gefaßt. ἡ δόξα τοῦ θεοῦ muß erstlich Etwas seyn, was der Mensch haben sollte und im nicht erlösten Zustande nicht hat, denn so allein paßt ὑστερεῖσθαι; ferner Etwas das er gegenwärtig haben sollte, und wenn die Sünde nicht wäre, haben würde, denn nicht allein ist keine Bezeichnung einer andern vergangnen oder künftigen Zeit vorhanden, sondern auch die Verbindung mit ἥμαρτον durch καὶ führt eben darauf; dann weiter muß es etwas gutes, großes seyn, um δόξα heißen zu können; endlich aber muß es etwas bekanntes oder bestimmtes, nichts unbekanntes, unbestimmtes, allgemein zu fassendes seyn, denn δόξα hat den Artikel. Nun hat δόξα im paulinischen — hier allein zu beachtenden — Sprachgebrauche die zwei, in einem allgemeineren Begriffe zusammenhangenden Bedeutungen: Ehre und Herrlichkeit oder Majestät; eine dritte, Lob, Beifall, kann ich in den von Bretschn. angeführten Stellen II, 7. 10. V, 2. IX, 4. nicht anerkennen, und daher an der unsrigen nicht wahrscheinlich finden. Der Gen. τοῦ θεοῦ kann, da in dem Subst. der Begriff einer Thätigkeit nicht enthalten ist, nur gen. subj. seyn, also δόξα τ. θεοῦ entweder die δόξα welche Gott hat oder empfängt, oder die welche er verleiht. Möglich wäre noch vermöge eines Gebrauchs der an Adjectiven armen hebr. Sprache, daß es für θεία δόξα stände, an eine d. coram deo, kann, man nehme d. in welcher Bedeutung man wolle, gar nicht gedacht werden, so wenig als δικαιοσύνη integritas oder justitia coram deo ist. Daher muß ich alle — unter sich ziemlich verschiedenen — Auslegungen welche diese Bedeutung des Genitivs annehmen (Calv., Benecke, Köllner, A.), mit Meyer u. A. unbedingt verwerfen, ganz besonders aber diejenigen, welche δόξα mit καύχημα verwechseln, und an ein Rühmen vor oder gegen Gott denken wollen, indem auch δόξα diese Bedeutung niemals hat, und überdieß dann vor δ. kein Artikel stehn könnte (hierher gehören die — ebenfalls sich nicht ganz gleichenden — Erklärungen von Erasmus, Luther, Hunnius, Heumann, Koppe, Tholuck, Winzer, A.). Da nun von einer δόξα die Gott habe oder empfange, hier nicht die Rede seyn kann *), so bleibt nur übrig, entweder an eine δόξαν zu denken welche Gott verleihe, oder die adjektivische Bedeutung

*) Wegen ὑστεροῦνται, das einen eigenen Mangel anzeigt, widrigenfalls man sonst daran denken möchte, daß sie Gott die gebührende Ehre (I, 21.) nicht erwiesen haben, und daher strafbar sind.

des Genit. anzunehmen. Das Erstere geschieht von vielen Auslegern, aber auf verschiedene Art. Grotius (approbatio hominis quae fit a deo, ut Joh. XII, 43.), Turretin, Cramer, Bolten, Flatt, Scholz, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche, A. verstehn den Ausdruck von dem Beifall welchen Gott ertheilen solle. Dieser Erklärung, die von Seiten der Sprache weder im Artikel noch im Tempus des Verbi einen Anstoß findet, und einen guten und passenden Gedanken giebt, würde ich mich anschließen, wenn mir nicht das im Wege stände, daß P., so oft er auch das Wort δόξα braucht, es doch nie in dieser Bedeutung setzt, wofür wir oben II, 29. ἔπαινος gefunden haben. Bei einem seltneren Worte sollte mich dies nicht stören, aber bei diesem kann ich über einen solchen Anstoß nicht hinaus. Oekumenius, Beza, Pareus, Semler, Ch. Schmidt, Morus, Böhme, denken an die künftige, den Menschen bestimmte Herrlichkeit und Seligkeit. Diese wird δοξα, ja sogar δόξα τοῦ θεοῦ genannt (V, 2. 1 Thess. II, 12.), und soll das Ziel menschlichen Strebens seyn, so daß auch im Artikel kein Hinderniß liegen würde; aber ein unübersteigliches Hinderniß ist und bleibt mir das Verbum ὑστεροῦνται, das seine Grundbedeutung nicht so sehr abgelegt haben kann, daß es nicht anzeigen sollte, die Menschen sollten diese δόξαν jetzt schon haben, hätten sie aber nicht, wie denn auch der Zusammenhang der Stelle nur an einen gegenwärtigen, nicht künftigen Mangel zu denken gestattet. Fritzsche's Auskunft, die δόξαν als die Hoffnung derselben zu fassen, kann ich darum nicht für gültig ansehn, weil selbst die leiseste Andeutung einer Hoffnung unsrer Stelle fehlt. Wollen wir den Genit. als Bezeichnung des Urhebers oder Gebers festhalten, so muß der Begriff der δόξα allgemeiner gefaßt werden, wie dies von Glöckler (berauben sich der Herrlichkeit Gottes d. i. der Herrlichkeit welche Gott den Menschen bestimmt hat) geschehn zu seyn scheint, und wie ich selbst (1. Aufl. S. 147.) vorgeschlagen hatte: diejenige Herrlichkeit, welche wir von Gott empfangen haben und besitzen sollten. Daß P. angenommen habe, der Mensch habe ursprünglich eine δόξαν gehabt, welche er hätte behalten sollen, durch die Sünde aber verloren habe, und jetzt nicht erlangen könne, kann zwar aus keiner einzelen Stelle mit Bestimmtheit nachgewiesen werden, liegt aber in seiner Ansicht vom Sündenfalle und dessen Folgen so tief begründet, daß es mit Zuversicht behauptet werden kann. Daß er sehr passend sprechen würde, wenn er hier einer solchen erwähnte, glaube ich eben so bestimmt behaupten zu können, und kann mich daher von der Ansicht, daß er es wirklich thue, noch nicht trennen, obwohl dieselbe unter den neuern Ausll. nur bei Olshausen Beifall gefunden

hat. Dem Wesen nach ist dies nun freilich dieselbe Ansicht mit der von Chemnitz, Glossius, Calov, S. Schmidt und A. vorgetragenen, und als altorthodox übel berüchtigten; in der Form aber doch davon verschieden. Ich behaupte nicht, δόξα τ. θ. bedeute Ebenbild Gottes, selbst auf 1 Kor. XI, 7. berufe ich mich nicht Trotz dem was ich im Comm. zu der Stelle gesagt habe, weil die Umstände hier anders sind als dort, und 2 Kor. IV, 6. habe ich selbst jetzt anders erklärt; ich spreche auch nicht von einem nach Paulus verlorenen Ebenbilde, weil die erste der ang. St. dem widersprechen würde; das nur sage ich, P. müsse angenommen haben, daß der Mensch ohne die Sünde eine δόξαν haben würde, die ihm durch dieselbe fehle. Diese konnte er als eine Gabe Gottes bezeichnen, ohne dem Zusammenhange der Stelle entgegen zu treten, denn alles Gute kommt von Gott, und möglich daher daß er durch den Genit. dies bezeichnen wolle, obwohl weder 1 Thess. II, 12. noch V, 2. diese Auffassung sehr begünstigen; aber eben so möglich auch daß er sie eine göttliche, gottähnliche darstellen wollte, wie der ζῆλος τοῦ θεοῦ, den er 2 Kor. XI, 2. von sich aussagt, auch fast nur einen göttlichen ζ. bezeichnen zu können scheint. Ueber die Deutung des Genitivs fehlt ein sicherer Entscheidungsgrund, über das was er meine kann ich nach allem erfahrnen Widerspruche noch nicht anders urtheilen als ich ehedem gethan. — Der Gedanke also bleibt immer stehn: die ganze Menschheit ist sündig, ist nicht was sie seyn sollte und könnte.

V. 24. wendet sich der Ap. zur Wiederherstellung. Unbequem ist hier das Participium δικαιούμενοι statt des Temp. fin.; denn hierdurch entsteht der Schein als enthalte V. 23. in seinem ὑστεροῦνται den Hauptsatz der ganzen Stelle, und werden jetzt nur Nebenbestimmungen hinzugefügt, und ist doch gerade das δικαιοῦσθαι die Hauptsache *). Richtig daher Luther: Und werden gerecht. Der Begriff dieses Verbums muß nach den zu I, 17. gegebenen Erörterungen schon deutlich seyn. Der Mensch ohne Christum, gleichviel ob Heide oder Jude, ist ἄδικος, und vermag sich selbst nicht umzuschaffen. Soll er δίκαιος werden, so muß ihn Gott dazu machen. Dieß thut er

*) Daß Aehnliches auch an andern Stellen (Fritzsche verweist auf II, 4. Luk. I, 9. Hebr. XI, 35.), ja selbst bei den besten Schriftstellern gefunden wird, hebt das Ungenaue einer solchen Darstellungsart nicht auf. Meyer und de Wette wollen nicht zugeben daß δικαιούμενοι für das Temp. fin. stehe, Ersterer übersetzt mit Beza: ut qui justificantur, und nennt das Folgende eine begleitende Bestimmung des vorigen Satzes. Das ist es aber nicht, sondern der Hauptsatz im ganzen ersten Theile des Briefes, der Gedanke, auf welchen der vorige Satz nur — das Frühere wiederholend — hinführen oder vorbereiten sollte.

dadurch daß er ihm seine frühere Schuld erläßt; denn wer ohne Schuld ist, der ist δίκαιος. Dies erfolgt δωρεάν, umsonst. Das Wort, eig. Akkus., zum Geschenk, bedeutet im N. T. bald ohne Ursach, Joh. XV, 25., bald vergeblich, Gal. II, 21., bald ohne Lohn oder Preis, 2 Thess. III, 8. 2 Kor. XI, 7. (Exod. XXI, 2.), bald ohne Verdienst, also geschenksweise, Matth. X, 8. So hier; weder Sühnung noch Gesetzwerk wird erfordert, um die Rechtfertigung zu erlangen, weder Großes noch Kleines hat geleistet, wem dieselbe gewährt wird. Es ist rein umsonst. Als wirkende Ursache wird durch den Dativ τῇ αὐτοῦ χάριτι die göttliche Gnade deutlich angezeigt. αὐτοῦ geht auf θεοῦ V. 23., χάρις ist Gnade im eigentlichen Sinne, Wohlwollen und Güte gegen den Unwürdigen und Sünder. Endlich das Mittel von Seiten Gottes, durch die Präp. διὰ eingeführt (die von Cramer, Rosenm., Koppe fälschlich als propter genommen wird), die ἀπολύτρωσις ἐν X. I. Die Ableitung führt auf den Begriff der Loskaufung d. h. der Erledigung für bezahlten Preis, der auch Hebr. XI, 35. in eigentlichem Sinne darin liegen kann. Erlösung ohne diese Nebenvorstellung, Erledigung schlechthin, bezeichnet das Wort VIII, 23. 1 Kor. I, 30. (s. m. Comm.) Eph. I, 14. IV, 30. (Kol. I, 14. läßt einige Ungewißheit). Unserer Stelle am ähnlichsten ist wegen des Beisatzes διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ Eph. I, 7. So wenig es sich nun erweisen läßt, so viel Wahrscheinlichkeit liegt doch im Geiste der pauliniſchen Theologie für die Annahme, daß P., wenn er die Erlösung durch Christum eine ἀπολ. nennt, dieselbe unter der Form einer Loskaufung, und das αἷμα (s. V. 25.) als den Kaufpreis angesehn habe. Die Vorstellung ist in ihrem Ursprunge jüdisch; aber nicht zu vergessen auch, daß P. nach Geburt und Bildung ein Jude war. ἐν Χριστῷ durch Christum, als den Vermittler der ἀπολύτρωσις. Das Wesen derselben ist hier noch völlig unerörtert, der folgende Vers soll es erläutern.

V. 25. Die Erklärung des für die richtige Erkenntniß des paul. Lehrbegriffes hochwichtigen Wortes ἱλαστήριον ist nicht ohne Schwierigkeit. Das Wort ist ursprünglich Adj. von ἱλάσκεσθαι wie σωτήριος von σώζειν, und bedeutet das was dienlich ist oder eine Kraft besitzt, den Zorn der Götter zu beschwichtigen, ihre Gnade wieder zu gewinnen, oder sie zu versöhnen. Bekanntlich dienten dazu Opfer, Geschenke und dgl., und das Adj. kann daher wohl nur zu Wörtern gesetzt werden, welche solche Dinge bezeichnen, und weckte, wo es vorkam, die Vorstellung derselben; aber in ihm selbst liegt nichts davon, sondern allein der Begriff der propitiatio, placatio deorum. Jetzt ist die erste Frage nach dem Genus, das hier nicht erkennbar ist.

Pelag., Ambr., Vatabl., Est., Wahl, Schrader, A. haben es als Maskulin genommen, Versöhner. Aber ein substantivischer Gebrauch des Mask. ist so unerweislich, daß man auch ohne gerade (mit Köllner) etwas widriges in der Vorstellung eines öffentlich vor Alle hingestellten Versöhners zu finden, sich ohne Noth nicht zu dessen Annahme entschließen wird. Winzer (progr. de Rom. III, 21—28: part. II, p. 11.) behält das Mask., nimmt aber ἱλαστήριος als Adj. = ἱλασκόμενος, was, da ein Substantivbegriff erfordert zu werden scheint, wohl am wenigsten gebilligt werden kann. Die meisten Ausll. erkennen das Neutrum an. Jetzt kann das Wort entweder schlechthin substantivisch gefaßt werden, oder so daß ursprünglich ein Subst. ergänzt wurde, an das aber die spätere Sprache nicht mehr dachte. Beides ist versucht worden. Syr. (ܦܘܪܩܢܐ) Vulg., Semler, Benecke, A. fassen die Bedeutung des Wortes als Versöhnung auf, also = ἱλασμός, dieß aber als Abstr. p. Concr. für ἱλαστής. Unmögliches liegt nichts darin, das Wort kann jene Bedeutung haben, so gut wie σωτήριον für σωτηρία gebraucht wird, die Vertauschung aber ist nicht härter, als wenn Christus Eph. II, 14. unser Friede, 1 Kor. I, 30. unsre Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. genannt wird. Nur der Gebrauch für ἱλασμός ist unerweislich, und daher diese Erklärung philologisch unbegründet, also zu unsicher. Ebenfalls schlechthin substantivisch, in der Bedeutung: Mittel der Versöhnung, fassen das Wort entschieden Piscat., Glöckler, Usteri, (Lehrb. S. 116.) unentschieden Calvin, Dähne (Lehrbegr. S. 159. f.). Bedeuten kann es dies seiner Form nach ohne Zweifel, und den Kern der Sache haben wir gewiß bei dieser Deutung, nur ob auch die Form unter welcher der Ap. sich dieselbe dachte, ist zweifelhaft. Das Unbestimmte dieser Auffassung hat ihr die Ungunst der neusten Ausll. zugezogen. Substantivisch durch ursprüngliche Ergänzung deutet die große Mehrzahl der Ausleger, auch hier wieder sich in zwei Theile spaltend. Clericus, Bos, Elsner, Heumann, Flatt, Klee, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche u. v. A. nehmlich fassen ἱλ. als Sühnopfer, also ursprl. ἱερόν, θῦμα oder dgl. zu ergänzen, eine Bedeutung die das Wort unstreitig hatte — Fritzsche citirt Hesych. ἱλαστ., καθάρσιον, Chrys. or. XI. I, 355. Reisk. Nonn. Dionys. XIII. p. 382. —, also auch hier haben kann, und die man ihm hier mit um so mehr Wahrscheinlichkeit beilegen darf, als die Auffassung des getödteten Jesus als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit eine gewisse Analogie auf ihrer Seite hat (Joh. I, 29. 1 Petr. I, 19. Hebr. IX, 14. 29.), auch unserm Ap. nicht ganz fremd ist, obwohl die Stellen 1 Kor.

V, 7. Eph. V, 2. die Vorstellung des Sühn-Opfers nicht enthalten, für welche an unserer Stelle das folg. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ zu sprechen scheint. Daß ich mich dieser Ansicht nicht mit voller Entschiedenheit hingebe, davon ist nichts Ursach als eine gewisse — vielleicht übertriebene — Vorsichtigkeit, die mich in einer so wichtigen Sache nicht gern Etwas als wirklich paulinische Auffassungsform aufstellen läßt, was, ob auch sehr wahrscheinlich, doch nicht mit unleugbarer Evidenz erwiesen werden kann. Andere, und auch ihrer eine große Zahl (Orig., Theod., Luth., Calv. (unentsch.), Hunn., Par., Grot., Beng., Benecke (unentsch.), A.), finden hier eine Hindeutung auf den Deckel der Bundeslade, כַּפֹּרֶת genannt (Exod. XXV, 17 ff. XXXI, 7. Num. VII, 89.), und von den LXX. wegen falscher Ableitung von כִּפֶּר durch ἱλαστήριον übersetzt, wodurch schon Philo irre geführt worden war. Sie meinen daher, jener Deckel werde von unserm Ap. als ein Typus Christi betrachtet, und Christus daher als das wahre ἱλαστήριον — nicht der wahre Deckel der Bundeslade, was nicht viel besser als Unsinn wäre, sondern der wahre Sitz der Versöhnung — dargestellt. Diese Ansicht ist schon längst mit so vielen und so haltbaren Gründen bestritten worden, daß es bald an der Zeit zu seyn scheint, sie mit Stillschweigen zu bedecken, oder höchstens als Ballast ihrer Sonderbarkeit wegen mit fortzuführen. Sie ist in den Worten nicht begründet, was nur dann seyn würde, wenn P. irgend wodurch auf jenen Deckel hingewiesen, oder etwa τὸ ἀληθινὸν ἱλαστ. geschrieben hätte, sie nöthigt, uns, da der Deckel der Bundeslade als Thron Gottes gedacht wurde, Jesum als Gottes Thron zu denken, während er doch auch von P. als zur Rechten Gottes sitzend vorgestellt wird, sie enthält, da das כַּפֹּרֶת der Ort war, wohin das Blut der Versöhnung gesprengt wurde, an unserer Stelle aber auch Jesu Blut erwähnt wird, den Widersinn, diesen zugleich als das Opfer und den Ort zu denken, an welchen sein eigenes Blut gesprengt werde, kurz je länger man sie betrachtet, desto grundloser und unpassender erscheint sie, so daß da alle Nöthigung zu ihrer Annahme in dem Worte des Textes fehlt, man ihr gewiß kein anderes als das Verdammungsurtheil sprechen kann, das ihr auch von den neusten Ausll. — s. vornehmlich Köllner, Reiche, Meyer, Fritzsche — gesprochen worden ist. Das Gewisse ist also in dem Worte, daß P. Christum als denjenigen denke, durch welchen die Sühnung der menschlichen Sünde zu Stande komme, das Wahrscheinliche, daß er ihn als Solchen unter dem Bilde eines Sühnopfers darstellen wolle. — Nun aber sagt P., ὁ θεὸς προέθετο αὐτὸν ἱλ. Das Verbum kommt außer unsrer Stelle im N. T. nur noch zwei Mal, ebenfalls im Med. vor, oben I, 13. Eph.

I, 9. an beiden Stellen mit der Bed. sich vornehmen, oder vorsetzen, und davon die πρόθεσις, VIII, 28. IX, 11. Eph. I, 11. III, 11. Daher haben auch Einige es an unsrer Stelle so gefaßt; Chrys.: ὁ μὲν πατὴρ προέθετο, ὁ δὲ χριστὸς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι τὸ πᾶν κατώρθωσεν. Eben so Pareus, Heumann, Koppe, Böhme, Scholz, Fritzsche. Diese Erklärung möchte durch Ammons Bemerkung, daß dann nicht ein bloßer Akkus., sondern ein Inf. erfordert würde, freilich nicht widerlegt werden; wohl aber, wie ich glaube, durch die — auch von Winzer, Köllner, Reiche anerkannte — Betrachtung, daß hier wo der Ap. vorhat, die ἀπολύτρ. ἐν I. X. (V. 24.) in ihrem wahren Wesen darzustellen, entweder gar nicht der Ort war des von Ewigkeit her gefaßten göttlichen Rathschlusses zu erwähnen, oder, wenn der Ap. es thun wollte, er gewiß dieses Moment mit bestimmten Worten hervorgehoben haben würde, so daß die Unterlassung einer bestimmten Andeutung uns als ein Beweis dienen kann, daß er wirklich nicht daran gedacht habe. Was aber die von Fritzsche zur Begründung seiner und Widerlegung der andern Erklärung geltend gemachte Stelle des Verbums anlangt, so kann ich erstlich nicht unbemerkt lassen, daß es nur die gewöhnliche des Prädikatsverbi ist, und sodann daß ich keinen größern Nachdruck in dem Gedanken finden kann: Gott hat gewollt daß er wäre, als in dem andern: Gott hat ihn aufgestellt; kann also um dieses Grundes willen mich noch nicht anschließen. Nun aber heißt es in der ächten Gräcität προτίθεσθαί τι Etwas öffentlich (zur Schau) ausstellen, z. B. νεκρόν, Plat. Phäd. p. 115. E. Nähme man also das Verbum in dieser Bedeutung, so sagte der Ap.: Gott hat Jesum öffentlich und vor aller Welt als ἱλαστήριον, als das Mittel der Sühnung, dargestellt. Dieser Gedanke aber würde dem Zwecke des Ap. an unserer Stelle völlig angemessen sein, und die Worte εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. sich sehr gut an ihn anfügen; ich kann daher nicht umhin, diese Erklärung mit den meisten Ausll. für die richtige anzusehn. Die Worte διὰ τῆς πίστεως*) will Reiche mit δικαιούμενοι V. 24. verbinden und ὃν—ἱλαστήριον als Zwischensatz betrachten; aber weder diese Worte

*) Ihre Auslassung in A. Chrys. bedarf keiner Beachtung, die des Artikels in CDEFG. Orig. (XII. in Mt. p. 167. Lomm. I. in Joh. p. 42. 75.) Eus. Bas. Cyr. Dam. Theoph., denen Lachmann gefolgt ist, macht denselben wenigstens sehr verdächtig, indem man wohl nicht genügenden Grund haben möchte, die Ursachen davon in V. 22. (Fritzsche) oder in dem Bestreben zu suchen, die Verbindung von ἐν—αἵματι mit der πίστις zu ermöglichen (Meyer), ein Bestreben das der Zeit welcher unsre Zeugen angehören, gewiß fremd war, wie so viele im Alterthume gewagte ungrammatische Verbindungen, die allerwärts vorkommen, uns belehren können.

eignen sich zu einem solchen, noch hat die ganze Verbindungsart irgend etwas Empfehlendes, und ist daher mit Recht von seinen Nachfolgern verworfen worden. Als einzig mögliche Verbindung zeigt sich die von den übrigen neueren und neusten Ausll. durchgängig angenommene mit ἱλαστήριον. Freilich ist nun Christus nicht ἱλαστήριον schlechthin, sondern nur durch den Glauben, und hierin liegt wohl die Ursache, weßhalb A. Chrys. die Worte auslassen, manche ältere Ausll. von ἱλ. trennen wollten; es schien nehmlich — und so auch mir früher — als stimme dies nicht mit der a priori vorausgesetzten pauliniſchen Lehre von einer absolut erlösenden Kraft des Versöhnungstodes Christi. Aber der Ausleger darf diese nicht voraussetzen, und wenn P. selbst etwas anderes lehrt, so hat er es so von ihm anzunehmen wie er es giebt. Hier nun thut er dies in der That nach der grammatisch einzig möglichen Verbindung, und auch eine genauere Betrachtung der wichtigen Stelle 2 Kor. V, 18—21. lehrt uns daß er zwar die Versöhnungsthat Gottes in Christo als eine absolute That, nicht aber die Versöhnung der Menschheit als eine absolut geschehene betrachtet habe (vgl. m. Comm. zur St.), es findet sich also für den reinen Exegeten gar kein Grund von der grammatisch nothwendigen Verbindung abzugehn. Die nächsten Worte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι verbindet Reiche als den vorigen coordinirt ebenfalls mit δικαιούμενοι, was aus gleichem Grunde zu verwerfen ist, Benecke und Paulus mit προέθετο: Gott hat ihn hingestellt in seinem Blute, in der bluttriefenden Gestalt eines Gekreuzigten, vergl. Gal. III, 1., eine Verbindung die, wenig begünstigt durch die Wortstellung, nur aus der eigenen dogmatischen Ansicht Beider hervorgegangen ist, bei der Ansicht von der Sache die der Ap. selbst hatte, diese Worte ziemlich gehaltlos lassen würde. Die früher gewöhnlichste Verbindung, der von den neusten Ausll. nur Scholz und Winzer treu geblieben sind, ist die mit den nächst voran gehenden Worten. Der (zuletzt von de Wette erhobene) Gegengrund von Seiten des fehlenden Artikels würde völlig gehoben seyn, wenn dieser unächt wäre (s. oben die Anm.), und ist deßhalb ungültig, weil dieser bei P. gar nicht selten fehlt; daß πίστις ἔν τινι πρ. nicht gesagt werden könne, wie Köllner und de Wette behaupten, ist ganz unrichtig, denn erstlich, da πιστεύειν unleugbar mit dieser Präp. construirt wird, so muß auch zum Subst. dieselbe gesetzt werden können, und sodann sind die Stellen Eph. I, 15. Kol. I, 4. 1 Tim. III, 13. faktische Beweise daß es geschehen sey, wenn man auch Gal. III, 26. anders deuten wollte. Daß π. ἐν τῷ αἵματι im N. T. nie vorkommt, ist ebenfalls kein Grund dagegen, da manches andere, ja das ἱλαστήριον selbst wenigstens bei Paulus nicht mehr vorkommt. Ueberflüssig ist

aber der Beisatz bei dieser Verbindung keineswegs; freilich wenn π. ἐν τ. αὐτ. αἵματι nur bedeutete: Das Glauben daß Christus gestorben sey (Fritzsche), so könnte man dies behaupten; aber es bedeutet: daß auf das Blut gegründete Vertrauen, dies Blut aber wird durch den Zusammenhang der Stelle so evident als Versöhnungsblut bezeichnet, daß auch Fritzsche's letzter Grund, P. hätte dann καθάρσιος oder τοῦ καθαρισμοῦ hinzufügen müssen, nicht als haltbar gelten kann. Verbindet man auf diese Weise, so lehrt P. in unserer Stelle, Gott habe Jesum (durch die Thatsachen seines Todes und Auferstehns, öffentlich dargestellt als das Sühnopfer (Mittler der Versöhnung) für die sündige Menschheit durch das Vertrauen auf sein Blut, d. h. als Versöhner unter der Bedingung, daß die Menschheit auf die durch sein Blut ihr erwirkte Versöhnung das Vertrauen setze, weches er unter der πίστις zu verstehen pflegt. Diesen Gedanken aber kann ich nur als harmonisch mit der Gesammtlehre des Ap., namentlich mit dem ansehn was er 2 Kor. V, 18 ff. lehrt. Darum sehe ich keinen Grund diese sich von selbst gebende Verbindung aufzugeben. Schrader, Glöckler, Köllner, Meyer, de Wette, Fritzsche, verbinden mit ἱλαστήριον, und fassen beide Glieder als coordinirt. Auch dagegen kann nichts gegründetes eingewendet werden, aber für nothwendig würde ich dies erst dann anerkennen, wenn ich die vorige Verbindung als unzulässig ansehen müßte.

Die nächsten Worte εἰς ἔνδειξιν — αὐτοῦ kündigen sicht durch die Präp. als Zweck dessen an, was im Hauptsatze gesag worden ist, Gott habe Jesum als ἱλαστήριον aufgestellt. ἔνδειξις (s. ἐνδείκνυσθαι II, 15.) ist Beweis oder Erweisung von Etwas, nehmlich vom Daseyn desselben. Δικαιοσύνη. Die Frage ist: ob δικ. hier Etwas in Gott, eine göttliche Eigenschaft, oder die uns von δ. θεοῦ bereits bekannte Bedeutung habe. Von einer Eigenschaft Gottes haben es die meisten Ausleger hier gefaßt, und da die Aufstellung des ἱλαστήριον eine Handlung Gottes war, so muß gestanden werden daß auch eine Eigenschaft Gottes sich in diesem Handeln offenbaren konnte. Sehr Viele stimmen nun für Güte und Barmherzigkeit (Theodoret [ἀγαθότης], Grot., Brenz, Semler, Morus, Koppe, Reiche, mit Berufung auf den Gebrauch von צְדָקָה im A. T. und auf 2 Kor. IX, 10. So wahr es aber ist, daß in der hier besprochenen Thathandlung Gottes ein Beweis der göttlichen Güte liege, und von P. selbst anerkannt werde, so ist doch schon Kap. I, 17. gezeigt worden daß die Berufung auf das Hebräische auf einem Irrthume beruht, und das Wort bei P. diese Bedeutung niemals hat, wie denn auch in der Korintherstelle es nicht Güte, sondern Tugend überhaupt bezeichnet;

und so können wir diese Deutung ohne Ungerechtigkeit von vorn herein abweisen. Andre verstehn es von der göttlichen Wahrhaftigkeit in Haltung seiner Verheißungen; so Ambros., Beza, Turret., Böhme, mit Berufung auf III, 5., ohne zu bedenken, daß dort die göttliche πίστις zwar gemeint, aber aus gutem Grunde durch den Gattungsbegriff bezeichnet war, an und für sich aber δικ. dies nie bedeuten kann, wozu noch kommt, daß hier im Zusammenhange der Stelle jeder Gedanke an Verheißungen entfernt liegt. Cramer denkt an das Recht der Begnadigung, wofür sich gar nichts sagen läßt. Mehrere fassen es von der göttlichen Strafgerechtigkeit, in Opferung des schuldlosen Sohnes für die Sünder ausgeübt, und der Verbindung derselben mit der Barmherzigkeit, wiefern im Tode Christi Gott zugleich die Sünde strafe und der Sünder sich erbarme. So Orig., Hunn., Balduin, Calov., Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck, Klee, Usteri (Lehrb. S. 115.), mehr oder minder bestimmt. Auch läßt sich nicht leugnen, daß die Ansicht Pauli vom Tode Christi als Versöhnungsopfer diesen Gedanken zulasse: Gott habe Christum der Menschheit als Sühnung dargeboten, um ihr sowohl seine heilige Gerechtigkeit und seinen Sündenhaß, als auch zugleich seine Erbarmung gegen den Sünder zu erweisen oder thatsächlich zu offenbaren. V. 21 f. steht dieser Erklärung nicht entgegen, denn da er hier nicht denselben Gegenstand wie dort behandelt, sondern das Wesen der ἀπολύτρωσις beschreibt, durch welche die dort erwähnte δικαιώσις erfolgt, δικ. θεοῦ aber Gerechtigkeit Gottes bedeutet, so mußte er es auch hier von dieser sagen können, wenn gleich zuzugestehen ist, daß er klarer geworden wäre, wenn er jenen Gebrauch des Ausdrucks beachtend, hier einen andern gewählt hätte. Wenn Köllner an dieser Erklärung die Beimischung des Merkmals der Güte tadelt, so bemerke ich nur daß, da der Begriff δίκαιος unstreitig weiter ist als der unsrige: gerecht, und sittliche Vollkommenheit überhaupt, also in Gott Heiligkeit bezeichnet, wir mit der Ausschließung der Güte weiter zu gehen scheinen als wir dürfen. Bloß von der (richterlichen) Gerechtigkeit verstehn ihn Köllner, de Wette, Meyer; Fritzsche setzt sanctitas. Dies die Hauptmeinungen Derer welche eine göttliche Eigenschaft hier finden. Nur die letzte, von Gerechtigkeit oder Heiligkeit, scheint im Gebrauche des Ap. begründet genug, um noch weiter geprüft werden zu können. Auf dem sonstigen, bei I, 17. erläuterten Begriff der vor Gott geltenden oder von Gott geschenkten Gerechtigkeit führen Luther, Elsner, Wolf, Heumann, Winzer, A. den Ausdruck direkt, Chrysost., August., Anselm, Corn. a Lap., Melanchth., Pareus, A. aber indirekt zurück, indem sie ihn von der Gerech-

tigkeit Gottes fassen, durch welche Gott den Menschen gerecht mache oder für gerecht erkläre. Was die letztere Erklärung anlangt, so ist diese so genannte Gerechtigkeit entweder Allmacht, wenn Gott wirklich ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖ (Chrys.), oder Gnade, und in dieser Form wird sie sich gar nicht halten können; gegen die erstere aber wäre insofern wohl nichts einzuwenden, als P. wohl sagen könnte, Gott habe Christum als ἱλαστ. hingestellt, um der Menschheit den Weg zur Gerechtigkeit zu zeigen, welche sie (von ihm) erlangen sollen; doch wird schon hier das ihr ungünstig seyn, daß er nicht von einer ἀποκάλυψις oder φανέρωσις derselben spricht, sondern von einer ἔνδειξις, d. h. einer Erweisung des Vorhandenseyns der δικ., was mehr für die Annahme einer göttlichen Eigenschaft zu sprechen scheint. Wegen des so häufigen Gebrauches von δικ. in dieser Bedeutung indeß muß auch diese Ansicht einer fernern Prüfung unterworfen werden, und mit der Gewißheit, P. spreche hier entweder von der göttlichen Gerechtigkeit (Heiligkeit) oder von der dem Menschen zu ertheilenden, gehn wir an die Betrachtung dessen was er nun weiter sagt. διὰ τὴν πάρεσιν. πάρεσις von παρίημι, vorbei lassen, übergehen, kommt im N. T. nicht weiter vor; seine vom Akt. herkommende Bedeutung aber — die vom Pass. abgeleitete, Erschlaffung, kann hier nicht in Rücksicht kommen, obwohl Chrys. sie annehmen wollte — ist: transmissio, praetermissio, neglectio, Uebergehung, Nichtbeachtung. πάρ. τῶν ἁμαρτημάτων haben Viele (Orig., Calv., Par., Schrad., A.) mit ἄφεσις gleichbedeutend, also als Vergebung angenommen. Aber erstlich würde man sich dann billig fragen, wie es käme daß P. nicht das ihm und seiner Zeit geläufige Wort gebraucht hätte, wenn er doch denselben Begriff bezeichnen wollte, sodann, obwohl die Begriffe verwandt seyn müssen, sind sie doch nicht wirklich gleich, und auch die Beispiele die man angeführt hat, zeigen dies. So Dion. Halic. A. R. VII. p. 446. Sylb.: τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον, läßt die ὁλοσχ. πάρ. im Gegensatz der ἀναβολὴ εἰς χρόνον bloß als gänzliche Aufgebung, Beseitigung einer Sache erkennen; II. p. 103. παρεῖμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ἀζήμιον bedeutet: wir lassen ungestraft hingehn. Eben so Xen. Hipparch. 7, 10. ἁμαρτήματα παρεῖναι ἀκόλαστα, Sirach XXIII, 2. Wollte man aber doch πάρεσις = ἄφεσις setzen, so müßte man διὰ mit Calvin und Pareus als Andeutung des Zweckes nehmen, was es eigentlich nicht ist, oder mit den übrigen Freunden dieser Auslegung διὰ τὴν π. = διὰ τῆς παρέσεως setzen, wozu man noch weniger berechtigt ist. Denn obwohl διὰ mit Akk. bisweilen dasjenige, eigentlich nur die Person, bezeichnet, durch deren Wirkung Etwas ist oder geschieht, wie in der

Stelle Joh. VI, 57. ζῶ διὰ τὸν πατέρα, so wird es doch nie rein instrumental gebraucht, und auch die paul. Sprache bietet kein entgegen stehendes Beispiel dar. Diejenigen freilich, welche die δικαιοσ. von der Güte oder von der Justification verstehn, müssen zu einer solchen Vertauschung ihre Zuflucht nehmen, aber eben hierin zeigt sich ein neuer Grund gegen diese Auslegung. Nimmt man διά in seiner gewöhnlichen caussalen Bedeutung (mit Theod., Grot., Bengel, Ch. Schmidt, Böhme, Tholuck, Bretschn., Benecke, Schrader, Glöckler, de Wette, Olshausen, Meyer, Fritzsche), so ist die πάρεσις der Grund, warum die ἔνδειξις eintreten sollte, ging also dieser voran, die πάρεσις kann nicht mehr Vergebung, sondern nur Uebersehung, aber auch die δικ. nicht mehr die von Gott gegebene der Menschen, sondern nur noch eine Eigenschaft, und zwar, da wir die Güte schon abweisen mußten, die Heiligkeit Gottes seyn. τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα sind in dem Zusammenhange in dem sie genannt werden, nicht die Versündigungen einzeler Menschen in irgend einer Periode ihres Lebens, sondern die vor der Aufstellung Christi als ἱλαστήριον von der Menschheit überhaupt begangenen, nicht daß P. lehrte, es werde nach dieser Zeit keine Sünde mehr vergeben, oder es nütze der Versöhnungstod Christi nur den Menschen welche vor ihm und mit ihm gelebt, und den folgenden Geschlechtern nicht (s. m. Bem. zu 2 Kor. V, 19.), sondern weil hier gar nicht der Ort war Untersuchungen über diese Punkte anzustellen oder Erklärungen darüber abzugeben. Nun wird P. sagen, Gott habe mit der Aufstellung Christi als Sühnopfer das bezweckt, seine Heiligkeit der Menschheit kund zu thun wegen der Nichtbeachtung, Uebersehung der bis dahin begangenen Sünden. Der Sinn davon wird nur dieser seyn können: Gott habe, indem er in der bisher vergangenen Zeit die Sünden der Menschen ungestraft gelassen (so daß sie wohl hätten urtheilen können, er achte ihrer nicht, wolle und werde sie nicht bestrafen, sey also der heilige und gerechte Richter nicht, für welchen ihn die Schrift, d. h. er selbst sich ausgebe), jetzt in der letzten Zeit — denn diese ist nach Paulus — Jesum als Sühnopfer dargestellt, um, indem er diesen die vergangenen Sünden (stellvertretend 2 Kor. V, 14. 21.) büßen ließ, allen denen aber welche in dieser Zeit sich ihm durch die πίστις anschließen würden, die δικαιοσύνην ertheilte, einen augenscheinlichen Thatbeweis von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zu geben. Der gegen diese Auffassung aufgestellte Einwand wegen V. 21 f. ist oben schon abgewiesen worden, über Hebr. IX, 15. hat Köllner bereits gegen Usteri gezeigt, daß die Stelle uns erstlich nichts angehe, da sie nicht denselben Verfasser habe, und zweitens, weit entfernt ihr zu widersprechen, sie viel-

mehr bestätige; was aber die Besorgniß anlangt, die auch ich früher hatte, daß der Gedanke vielleicht nicht pauliniſch ſey, ſo hat dieſelbe keinen Grund. Freilich ſteht in keiner Stelle ſeiner Briefe ein ähnlicher Gedanke, und auf Apg. XVII, 30. kann man ſich nicht mit vollem Recht berufen; aber erſtlich handelt P. überhaupt den Gegenſtand nirgends wieder in ähnlicher Weiſe ab, und es iſt daher kein Wunder daß auch dieſe eine Vorſtellung nicht mehr erſcheint, wir müſſen alſo das was er hier bietet, ſo von ihm annehmen, wie grammatiſche Erforſchung uns den Sinn ſeiner Worte erkennen läßt; zweitens findet ſich nirgends eine Stelle welche dieſer Anſicht von der Sache direkt oder indirekt widerſpreche; drittens endlich hat Köllner richtig gezeigt, daß er nur durch eine ſolche Vorſtellung den Schwierigkeiten entgehe, welche ſeine Erlöſungstheorie außerdem haben würde, alſo jene Vorſtellung durch dieſe bedingt erſcheine. Wir können uns daher dieſer Erkl. mit den neuſten Ausll. unbedenklich hingeben. — Die letzten Worte: ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ wurden ſchon früher von manchen Ausll. (Chryſ., Ch. Schmidt, Morus, Böhme, A.), und werden jetzt faſt durchgängig mit πάρεσιν verbunden, und die ἀνοχὴ τ. θ., die Langmuth Gottes, als der Grund von jener angeſehn, die Verbindung mit τῶν προγεγ. ἁμαρτ. aber (Luther, C. Schmidt, S. Schmidt, Heumann, Cramer, Tholuck,) unbedingt verworfen. Man nimmt demnach ἀνοχὴ von der göttlichen Eigenſchaft, was wohl geſchehen kann, obgleich es eigentlich nicht dieſe ſelbſt, ſondern die Uebung derſelben, das Verziehen mit der Strafe, τὸ ἀνέχεσθαι bezeichnet; man achtet auch nicht weiter darauf daß es eigentlich heißen ſollte: τὴν ἐν τῇ ἀν. τ. θ. (γενομένην), und kann auch dazu vielleicht berechtigt ſeyn, weil wie wir wiſſen P. die Widerholung des Art. nicht ſelten unterläßt. Aber ſo ganz verwerflich kann mir die andere Verbindung doch nicht ſcheinen; zwar weiß ich und habe es (meines Erinnerns zuerſt) geſagt, daß es dann eigentlich heißen ſollte: τῶν ἁμαρτ. τῶν προγεγ. ἐν τ. ἀν τ. θ., aber da auch bei der andern Verbindung eine grammatiſche Ungenauigkeit angenommen werden muß, und das den zweiten Art. aufhebende Hyperbaton am Ende nicht unerträglicher iſt als das VIII, 18. (ſ. zur St.) unleugbar Statt findende, ſo hebt ſich von grammatiſcher Seite vielleicht ein Tadel gegen den andern auf, und was den Sinn anlangt, ſo konnte P. wohl von einer Nichtahndung der Sünden ſprechen, welche früher geſchehen ſey bei oder unter der Geduld Gottes (= ἐν τῷ ἀνέχεσθαι τὸν θεόν), d. h. in der Zeit als Gott Geduld übte, und wir erhielten ſo den Gewinn daß das Wort ſeine eig. Bed. ganz und gar behielte, wozu noch ein zweiter kommen wird, daß V. 26. eine beſſere Bedeutung empfinge als

bei der jetzt gewöhnlichen Erklärung (s. sogleich). Ohne daher diese Verbindung für die einzig wahre und mögliche erklären zu wollen, kann ich doch in ihre völlige Verwerfung nicht einstimmen, muß vielmehr bekennen, daß sie mir als die bessere erscheine. Da übrigens P. nicht ἐν τ. ἀν. αὐτοῦ, sondern τοῦ θεοῦ geschrieben hat, so ist er offenbar von der bisherigen Darstellung vom Standpunkte Gottes aus, unvermerkt wie es scheint, wieder ganz auf den eignen zurückgekehrt.

V. 26. Die herrschende Meinung ist, in den Worten πρὸς ἔνδειξιν — αὐτοῦ *) sey nur eine Wiederaufnahme dessen was V. 25. schon ausgesprochen worden, und wirklich, bei der gewöhnlichen Erklärung der Worte ἐν τ. ἀν. τ. θεοῦ wird kaum eine andre Ansicht möglich seyn. Wundern wird man sich nun wohl, warum denn das wieder aufgenommen werde, was eigentlich gar nicht abgebrochen worden, eine bloße nichtssagende Wiederholung derselben Worte wird man nicht gern annehmen, und doch weder durch Köllners und de Wette's Bemerkung, daß dieselbe verstärkend zu denken sey, noch durch die von Reiche und Fritzsche, daß doch ein neues Merkmal, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, hinzutrete, sich befriedigt erkennen können. Nähme man aber von jenen Worten die Verbindung und Erklärung an, die ich so eben zu vertheidigen gesucht, so würde es möglich die vorliegenden mit διὰ τὴν — θεοῦ als neuen Zweckſatz zu verbinden, und P. sagte: Gott habe Christum als ἱλαστ. aufgestellt, zur Beurkundung seiner Heiligkeit, wegen der Nichtahndung der Sünden welche früher unter der Geduld Gottes begangen seyn, um in der gegenwärtigen Zeit seine Heiligkeit (um so evidenter) zu beurkunden. Dann bliebe P. seiner gewöhnlichen Weise Zweckſätze an Zweckſätze zu knüpfen, treu, er stellte jene Nichtachtung dar als für bestimmten Zweck, die Kundmachung seiner Heiligkeit in einer spätern Zeit, von Gott veranstaltet, ein Gedanke der mit der paul. Ansicht von der Planmäßigkeit dessen was vor der Zeit Christi geschehen ist, und namentlich von der in der Zulassung oder Verhängung der allgemeinen Sündigkeit, als Mittel zu einstiger Verherrlichung Gottes und der göttlichen Gnade, liegenden Absichtlichkeit (vgl. V, 20. IX, 22 f. XI, 32.), sehr wohl harmonirt; und spräche hier von der göttlichen Heiligkeit einen Gedanken aus, ganz ähnlich dem was er Eph. III, 9 f. von dem göttlichen Mysterion sagt. Aus diesem Grunde glaube ich von der herrschenden Ansicht abgehn, und mich dieser neuen Vorstellung hingeben zu müssen **). — εἰς τὸ εἶναι

*) πρὸς τὴν ἔνδ. ACD. Clem. (Paed. I, 8. p. 52. Sylb. 141. Pott.) Cyr. Lachm.

**) Es ist nicht dieselbe wie die in der ersten Aufl. vorgetragene, die

κ. τ. λ. so daß er ꝛc. Das Endergebniß des Ganzen: Gott ist Alles in Allen, er ist (allein) heilig und gerecht (und wird durch die getroffene Veranstaltung dafür erkannt), und Er ist's auch welcher dem sündigen Menschen eine Gerechtigkeit verleiht, die dieser sich selbst zu geben nicht vermag. ὁ ἐκ πίστεως ganz wie II, 8. οἱ ἐξ ἐριθείας.

V. 27. Nun aber ist die Hauptlehre ausgesprochen, der große Gedanke den der Ap. I, 17. als die Summe und den Kern des Evangeliums bezeichnet hatte, hat sein ganzes Licht erhalten, die inhaltschweren Worte: χωρὶς νόμου, πάντες οἱ πιστεύοντες, und vor allem das δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, stehn da, und sind begründet; da kann er nicht mehr säumen Folgerungen aus dem Gefundenen zu ziehen für den Zweck, die Einbildung der Juden auf ihre angebornen Vorzüge und ihr Gesetz zu stürzen. Daher auch die Form der Rede im Folgenden; wie triumphirend stellt er kurze, abgebrochene Fragen hin, denen er eben so kurze Antworten folgen läßt, bis er mit Anfang des vierten Kap. wieder in eine ruhigere Form der Rede und ausführliche Darstellung übergeht. ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. Die lat. Handschriften, welche tua zur Frage hinzusetzen, bezeichnen den Sinn ganz richtig; der Ap. redet die Juden an, deren Dünkel er bannen will *), ποῦ, wo ist sie hin? wird richtig von Bengel als part. victoriosa bezeichnet, und 1 Kor. I, 20. V, 55. verglichen. καύχησις erklärt Theod. τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα. Auch Reiche, de Wette, A. setzen καύχησις = καύχημα. Es ist wahr daß die Frage genauer seyn würde, wenn er καύχημα gesagt hätte, Gegenstand des Rühmens oder Stolzes; aber daß er es nicht so gedacht, zeigt ἐξεκλείσθη (Theod. οὐκ ἔτι χώραν ἔχει, und ähnlich Chrys.), und die Farbe der triumphirenden Rede wird lebendiger durch das was er sagt. Und wirklich, wenn das wahr war was P. so eben gelehrt, so hatte der Jude nicht mehr womit er prahlen konnte, so mußte vor dieser erkannten Wahrheit sein Rühmen verstummen. Abstammung, Gesetz, Gesetzeswerke, alles

---

freilich nicht haltbar war. Aber deßhalb waren auch die Gegengründe, welche nur gegen jene gerichtet sind, hier nicht weiter zu widerlegen.

*) Fritzsche leugnet dies, und will die Frage ganz allgemein gefaßt wissen; allein man sehe nun auf die Form der Darstellung, so wird man die polemische Richtung des Ganzen gegen den Juden allenthalben wahrnehmen; oder auf die historisch gegebene Sachlage, so hatten die Heiden, τὰ μὴ ζητοῦντα δικαιοσύνην (Röm. IX, 30.), auch keine καύχησις in Bezug auf dieselbe je gehabt, sondern bloß die Juden, und nur mit ihnen hat er, was diesen Punkt anlangt, wie im Leben, so auch hier im Briefe zu kämpfen; warum da nicht annehmen, daß er auch in diesen Worten eben sie im Sinne habe?

hilft ihm nichts, wenn die δικαιοσύνη aus Gnaden, und umsonst, und Allen, gegeben wird. Bei der nächsten Frage: διὰ ποίου νόμου; wird insgemein ἐξεκλείσθη hinzugedacht, und die Frage dem Ap. selbst in den Mund gelegt. Nur S. Schmidt weicht (nach Pelag. Vorgang) im letzten Punkte ab, legt sie den Gegnern bei, und findet den Sinn der Rede bis νόμου πίστεως: Durch welche im A. T. enthaltene Schrift sollte diese Ausschließung erfolgen? durch die welche Werke fordert, welches der einzige Inhalt des A. T. ist? Diese kann sie nicht hervorbringen. Nein, antworte nun der Ap., sondern durch die Schrift des N. T., welche den Glauben an Christum lehrt. Ob aber gleich dieser Gedanke von P. vorgetragen werden könnte, so ist doch diese Fassung des Ganzen zu weit hergeholt, um der einfacheren vorgezogen zu werden. Dabei aber behält das hinzugedachte ἐξεκλείσθη seine Schwierigkeit. So richtig es nehmlich ist, daß durch die Veranstaltung des N. T. die καύχ. ausgeschlossen ist, so wenig scheint doch P. sagen zu können, daß durch das Gesetz dieselbe nicht ausgeschlossen werde. Den Grund des Rühmens auf den Heumann hinweist, nehmlich den Dünkel der Gesetzerfüllung bei den Individuen selbst, erkennt er ja nicht an; im Gegentheil, da er lehrt, das Gesetz gebe nur Erkenntniß der Sünde (III, 20.), wecke die schlafende im Herzen auf (K. VII.), gebe keine δικαιοσύνη, und sey bloß παιδαγωγὸς auf Christum, so scheint er gar nicht anders zu können als behaupten daß das Gesetz auf die Ausschließung aller καύχησις vorbereitet habe, und wer nur dies habe, sich nicht rühmen könne. Daher einige andere Erklärungsversuche. Kypke denkt ἐστιν ἡ καύχησις herein. Das Gesetz, ist dann die Meinung, tilgt alle καύχ.; also ist durch das Gesetz keine; die neue Heilsanstalt ist es, durch welche allein ein wahres Rühmen kommt. Der Gedanke wäre gut; aber erstlich ist es schwer dieses ἐστιν ἡ καύχ. hinzuzudenken, und sodann, da P. ohne Beschränkung gesagt hat, das Rühmen sey ausgeschlossen, scheint dieser Gedanke auch nicht recht in die Reihe zu passen. Semler faßt die Frage so: Durch welches andere Gesetz kann Jemand, mit Verachtung des Evangeliums, Gottes Wohlwollen zu erlangen hoffen? Aber wie fern dieser Gedanke liege, und wie wenig darauf die Antwort passe, sieht Jeder ein. Erasmus schiebt nach der ersten Frage den Gedanken ein: auch den Heiden wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt, auf welchen dann die neue Frage διὰ π. ν. sich bezieht. Aehnlich Bengel, wie seine Glosse lehrt: subaudi: ἐξεκλ. ἡ καύχ., vel potius: per quam legem res perficitur? Aber es bleibt doch immer zu gewagt, solche durch nichts indicirte Gedanken einzuschieben, und darnach ein ganz anderes Verbum als das des vorigen Satzes zu ergänzen, und nur die gewöhnliche

Annahme kann den philologischen Verstand befriedigen; sie muß also festgehalten werden. Aber auch das wird man nicht wagen dürfen, die ganze Frage mit ihrer verneinenden Antwort mit de Wette „als eine bloße rhetorische, fast gedankenlose Figur, zur Hebung der Affirmative διὰ — πίστεως dienend, anzusehn." Vielmehr wird zu fragen seyn, wie doch P. ohne sich zu widersprechen sagen könne, daß das Rühmen durch das Gesetz der Werke nicht ausgeschlossen sey? Die Antwort welche Melanchthon giebt: **gloriatio cessat, non per legem, quia si legem doceremus, certe non cessaret gloriatio, jure contenderent Judaei sua opera et suas virtutes esse justitiam** (ähnlich Calv., Par., Schrad.), scheint zu fern zu liegen, wiefern P. nicht von dem spricht was er predige, sondern von dem Gesetze welches das Rühmen ausschließe. Näher liegt die Annahme, er denke nicht an das was das Gesetz wirken könne und solle, sondern was es der Erfahrung zufolge bei den Juden gewirkt habe, nehmlich die falsche, grundlose καύχησις, den Stolz auf eingebildete Vorzüge, den er auch anderwärts bekämpft (1 Kor. I, 29. 2 Kor. V, 12. Eph. II, 9.). Diesen hatte das Gesetz allerdings nicht aufgehoben, sondern dies wurde erst, durch das Christenthum wie er es verkündigte bewirkt. So auch Scholz, Meyer, Fritzsche. So wie er nun den Mosaismus, den Geist der ganzen Anstalt ins Auge fassend, νόμον τῶν ἔργων nennt, d. h. ein Gesetz oder eine Verfassung welche ἔργα fordere, so im Gegensatz das Christenthum νόμον πίστεως, eine Verfassung welche πίστις fordere. Daß er das Wort νόμος hier nur brauche, um beide einander entgegenstehende Verfassungen unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff zu ordnen, und den Gegensatz in beider Tendenz und Geist desto deutlicher hervorzuheben, liegt vor Augen, denn an und für sich ist das Christenthum ihm gar nicht νόμος, sondern Gegensatz und Aufhebung desselben. Aber er konnte es insofern νόμος nennen, als die Christenthumsanstalt wirklich die Forderung der πίστις an die Menschheit stellte, so wie er Gal. VI, 2. die Uebung der Liebe eine Erfüllung des Gesetzes Christi nennt, und wir haben durchaus nicht nöthig mit vielen Ausll. dem Worte die Bedeutung „Lehre" zu leihen, die es niemals hat, und schon darum bei unserm Ap. nicht haben kann, weil er das Wesen des Christenthums nicht in eine besondre Lehre, sondern in die Thatsachen setzt welche zur Versöhnung und Wiederherstellung der Menschheit geschehen waren. Wäre der Gegensatz nicht, so würde er ein anderes Wort, vielleicht οἰκονομία, angewendet haben.

V. 28. Die Lesart γὰρ für οὖν, die von Griesbach, Knapp, Lachm., Meyer, Fritzsche, aufgenommen worden, hat nicht allein die Auktorität von AD*FG. Copt. Ar.

pol. Vulg. It. Cyr. Dam. Or. lat. Ambrst. Aug. Ambr., sondern auch den Zusammenhang für sich, indem leicht einleuchtet, P. mache hier nicht einen Schluß aus dem Vorhergehenden, wo das was er hier sagt, längst als unleugbar behauptet worden ist, sondern wolle die letzten Worte des 27. Verses mit dem begründen was er hier sagt, und ist um so zuversichtlicher als der wahre Text anzuerkennen. λογιζόμεθα wird von Vielen (Beza, Corn. a Lap., Calov, Heum., Reiche, de Wette, die οὖν in Schutz nehmen) durch schließen übersetzt, und diese berufen sich auf VI, 11. VIII, 18; doch ganz mit Unrecht, indem auch diese Stellen nur den Begriff des Meinens, Urtheilens, darbieten, den das Verbum auch 2 Kor. III, 5. X, 2. (τοὺς λογιζομένους κ. τ. λ. Ueber das erste λογίζομαι und V. 8. s. m. Comm.) XI, 5. unleugbar bezeichnet. Es scheint sogar in dem λογιζόμεθα. wir meinen, von dem gesagt was er für die höchste Gewißheit hält, eine aus dem Gefühle seines Uebergewichts hervorgehende Abschwächung zu liegen, nicht ohne verächtlichen Seitenblick auf die Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung vgl. 2 Kor. X, 6. 1 Kor. VII, 40. Die verschiedene Ordnung δικαιοῦσθαι πίστει *) für π. δικ. ändert im Sinne nichts, doch ist die Rec. insofern nachdrucksvoller, als bei dieser die πίστις Hauptbegriff bleibt, als welcher nun δικαιοῦσθαι erscheint. Der Dativ kann auffallen, da πίστις nicht wirkende Ursache, sondern Mittel des δικαιοῦσθαι ist, wie auch V. 24. das Verhältniß richtig angegeben ist, eine Prosopopöie aber (nach Fritzsche) hier eben so wenig anerkannt werden kann — nicht ἡ πίστις δικαιοῖ sondern ὁ θεός, V. 26. —, als (nach Meyer) völlige Gleichheit von τῇ π. und διὰ τῆς πίστεως. Doch fällt der Anstoß hinweg, wenn man δικαιοῦσθαι nicht gerade als δ. gemacht werden, sondern nur als δ. werden faßt. Vgl. XI, 20. χωρὶς ἔ. νόμου ohne irgend eine Mitwirkung der Gesetzwerke. Den Streit der Katholischen und Lutheraner über Luthers allein durch den Glauben hier zu erneuern thut nicht Noth. Die Lehre Pauli ist bestimmt genug ausgesprochen; die Gesetzerfüllung thut gar nichts zur Rechtfertigung; so wenig als Erfüllung des göttlichen Willens dem Menschen fehlen darf, der durch den Glauben an die Erlösung in Frieden mit Gott gekommen ist, so wenig hat sie doch, als gar nicht vorhanden, auf den Eintritt in diesen Frieden, d. h. auf das δικαιοῦσθαι, Einfluß haben können.

V. 29. **) kündigt sich durch ἢ und die Frageform als ein

---

*) ABCDE Copt. Griesb., Knapp., Lachm., Meyer., Fritzsche.

**) Text: οὐχὶ καὶ ACDFG. Syr. Copt. Vulg. It. Clem. (Str. V, S. 14. p. 237. 260. S. 656. 736. P.) Athan. Julian. Cyr. ꝛc. Griesb. Knapp, Lachm., Meyer, Fritzsche.

Argument für die letzte Behauptung durch Zurückweisung eines aus der gegentheiligen Ansicht fließenden Widersinnes an. Das ἄνθρωπον V. 28. hatte, wie schon Chrys. bemerkt, die Rechtfertigung ganz allgemein gestellt, sie nicht dem Juden als Juden, auch nicht dem Heiden als Heiden, sondern dem Menschen als Menschen, dafern er glaube, zugesprochen. Eben dies ἄνθρωπον war aber dem Juden anstößig, denn er wollte nur Ἰουδαῖον hören. Wollte er aber dies behaupten, so mußte er, wenn er konsequent seyn wollte, auch behaupten, Gott, der Urheber der δικαιοσύνη, sey nur für die Juden θεός, d. h. Quell alles Guten, Herrscher und Regierer. Wollte er dies nicht, so mußte er die Allgemeinheit der δικαίωσις zugestehn. Sodann, und mehr noch, kommt die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, so können nur die Juden sie erlangen, denn für sie nur ist der νόμος; so befördert also Gott nur der Juden Heil, ist nur für sie Gott (in dem eben angegebnen Sinne), und für die Heiden nicht. Giebt man also zu daß er aller Welt Gott sey, so muß man auch zugeben daß er aller Welt Heil fördere, also auch Allen die δικαιοσύνη geben wolle; ist aber dies, so kann die δικαιοσύνη nicht aus den ἔργοις kommen, die nur von den Juden gefordert werden. Daß er aber Gott Aller sey, wird V. 30. aus der Einheit Gottes gefolgert, denn sobald nur Ein Gott ist, so muß er aller Welt Gott seyn. Nach den Worten ἐπείπερ *) εἷς ὁ θεός hat, wenn man auf den Sinn sieht, Koppe mit Recht einen Punkt gesetzt, denn das Folgende ist kein wahrer Relativsatz, sondern hat die Bedeutung eines demonstrativen mit καὶ oder einer ähnlichen Partikel. Aber die griech. Form hat er dadurch zerstört. Es liegt aber in diesen Worten noch Eine Folgerung aus dem Gedanken: Gott ist Einer. Ist er nehmlich Einer, und liegt hierin der Grund für die Behauptung daß er Alle δικαίους machen will, so will er auch Alle auf Eine Weise dahin führen. Für die Heiden thut er dies nur durch den Glauben, also auch für die Juden nur durch diesen; die Einen wie die Anderen werden δίκαιοι nur durch den Glauben. In den Worten selbst wird das Fut. δικαιώσει von Grot. u. A. für einen Hebraismus statt des Präsens, von Beza, Winer (Gr. S. 230.), Fritzsche als Andeutung der erst beim Weltgericht erfolgenden Vollendung — wofür sich Gal. V, 5. anführen läßt —, von de Wette mit Vergleichung von V, 19. als Bezeichnung der noch im Werden begriffenen Handlung, von Meyer wie V. 20. entweder von der moralischen Möglichkeit, oder von der Zukunft überhaupt, verstanden. Annahme von Hebraismus ist unnöthig und unbe-

*) εἴπερ AC. Clem. (a. a. O.) Or. XIII. in Joh. p. 30. Comm. Cyr. Didym., Dam., Lachm.

gründet, völlig gewiß ist nichts, am wahrscheinlichsten vielleicht, daß P. — ganz wie andere Sprachen — seine Folgerung in die Futurform kleide: ist Gott Einer, so wird er — d. h. so folgt nothwendig daß er es thue — Alle auf gleiche Weise rechtfertigen. περιτομή und ἀκροβυστία sind aus II, 26. bekannt genug, die Abwechselung der Präpos. ἐξ und διά hat natürlich Aufmerksamkeit und verschiedene Deutungen erzeugt, und ist doch hier, wie auch die Meisten annehmen, kein wahrer Unterschied, nur das Bestreben die πίστις recht hervorzuheben, hat die Wiederholung veranlaßt, und dann liebt ja Paulus Abwechselung der Wörter die er braucht.

V. 31. Die Frage Νόμον — πίστεως; ohne Zweifel eine Folgerung, dafür bürgt οὖν; aber nicht aus dem eigenen Sinne des Apostels, wie sein μὴ γένοιτο beweist; also eine Folgerung die ein Gegner ziehen könnte, der Ap. aber nicht gelten läßt. καταργεῖν vernichten, aufheben, καταργοῦμεν wir heben auf, oder suchen aufzuheben; νόμος das Gesetz, das Werke gebietet, πίστις der Glaube, nicht die Lehre vom Glauben, sondern der Glaube selbst. Keine Folgerung war natürlicher als diese. Als einzigen Weg zur δικαιοσύνη pries P. den Glauben an, und sprach dem Gesetze alle Mitwirkung dazu ab. Damit arbeitete er offenbar der Auktorität, ja dem ganzen Bestehen des Gesetzes, und dem des Judenthums selbst entgegen. Und daß das Judenthum, als das Unvollkommene, der bloße παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, das nichts als Erkenntniß der Sünde, aber kein Heil geben konnte, untergehn müsse, nachdem das Vollkommene erschienen und das Heil selbst gegeben war, das wußte P. wohl. Auch war seit Anfang christlicher Verkündigung der Vorwurf nicht still geworden, die Prediger der neuen Heilslehre seyen auf den Umsturz des Mosaismus bedacht, und Niemand hatte davon mehr erfahren als der Apostel der Heiden, der Lehrer von der christlichen Freiheit vom Gesetz. Wie nun daß er doch leugnet, er strebe den νόμος zu vernichten, ja sogar behauptet er hebe ihn empor? ἱστάνομεν, die durch Auktorität (ABCF. Or. in Joh. Cyr. Dam. Procop. στάνομεν G. περιστάνομεν D*), welche hier allein gelten kann, gegen die Rec. ἱστῶμεν genügend geschützte, von Lachmann aufgenommene Lesart, wir stellen es fest, oder richten es auf, das hebr. הקים Deut. VIII, 18. 1 Sam. I, 23. XV, 11. 13.; vgl. Röm. X, 3. u. a. St. Bedeuten kann dies nichts anders, als in seinem Ansehn, seiner Gültigkeit befestigen, in rechte Kraft bringen u. dergl. Die Antworten sind höchst verschieden, wie natürlich, da der Ap. selbst sich nicht darüber erklärt, und folglich jeder Ausleger freies Spiel hat, seiner Ansicht vom Zusammenhange und von der wahren Bedeutung des Gesetzes zu folgen. Origen. h. e. confirmamus.

— **Salvator in evangeliis dicit, quia Moyses de me scripsit. Qui ergo non credit Christo, de quo Moyses scripsit in lege, destruit legem; qui autem credit Christo, de quo Moyses scripsit, legem confirmat per fidem qua credit in Christum.** Einstimmend Theodoret; auch Erasmus ähnlich, doch mit Beimischung des Gedankens an die Aufhülfe welche dem Gesetze werde durch die neue Anstalt. Der Sinn wäre also der: Wir bestätigen das Gesetz, indem wir an den glauben, von welchem im Gesetze voraus geschrieben ist, und hieraus könnte dann der Zusammenhang dieses Verses mit K. IV, entstehn, den die meisten neuern Ausleger annehmen, indem sie dort die Ausführung dieses Gedankens finden; und die Erklärungen von Ernesti, Morus, Böhme, Rosenmüller, sind davon nicht wesentlich verschieden. Die neusten Ausll. verstehn die Worte fast durchgängig von der Bestätigung welche die Lehre vom Glauben dem mos. Gesetze gebe, und berufen sich auf den Zusammenhang mit K. IV., welches die Uebereinstimmung der neuen Lehre mit der alten zeige. Aber diesen Zusammenhang kann ich nicht anerkennen; denn erstlich hätte dann P. V. 1. mit γὰρ fortfahren müssen, seine Worte aber τί οὖν ἐροῦμεν; deuten auf einen ganz andern Zusammenhang; sodann aber will dort der Ap. nicht sowohl darthun, wie der νόμος denselben Weg der Rechtfertigung lehre wie das Evangelium, als vielmehr durch die Geschichte Abrahams, der ohne Gesetz und Beschneidung durch den bloßen Glauben δίκαιος geworden, den Beweis führen, daß die wahre Anstalt Gottes, auf der die Verheißung ruhe, nicht die erst später eingetretene (V, 20. Gal. III, 15 ff.) mosaische, sondern die jetzt in ihre Rechte wieder eingesetzte abrahamische, nehmlich die der Rechtfertigung durch den Glauben sey. Darum aber kann ich nun auch jener Ansicht nicht beipflichten. Ich behaupte nicht, zu wissen wie es P. meine; aber festhaltend daran, daß πίστις nicht die Lehre vom Glauben, sondern den Glauben selbst bedeute, dessen Herrschaft jetzt begründet worden sey, stelle ich nochmals die Ansicht hin, auf die mich mein Nachdenken früher geführt hatte. Daß P. nicht gewußt habe, wie durch das Allgemeinwerden des Glaubens das Gesetz an Auktorität verliere, ist nach seinen Erklärungen im Galaterbriefe und 2 Kor. III, 7 ff. eben so undenkbar, als daß er es gewußt, aber hier trüglich das Gegentheil behauptet habe, mit seinem Charakter sich vertragen würde. Aber das wirkt die πίστις, nicht die Lehre, sondern der Glaube den er fordert, nach seiner innigen Ueberzeugung, daß der Mensch, unter dem Joche des Gesetzes den wahren Sinn des Gesetzes zu erfüllen unvermögend, befreit vom Gesetze, durch die Liebe das Gesetz erfüllt, nicht zwar die äußern Vorschriften, die als der Schatten ihn nicht mehr angehn, seit-

dem er das Wesen gewonnen hat, aber den Geist des Gesetzes, das was auch im Gesetze bleibend ist. So mag er wohl sagen, wir stellen durch den Glauben das Gesetz fest, oder richten es empor, denn eben in seiner Vernichtung wirds erfüllt. Aehnliches findet sich bei Melanchthon, Beza, Heumann, Chr. Schmidt, Scholz, Schrader. Daß P. nicht länger bei diesem Gegenstande verweilt, ist mir kein Grund gegen diese Ansicht. Hier war dazu der Ort noch nicht; es mußte erst die Hauptlehre begründet und gegen jeden möglichen Einwand befestigt werden; dann erst, wenn dies geschehen war, war es Zeit auf den Einfluß hinzudeuten, welchen die neue Lehre auf die Sittlichkeit habe oder nicht.

Viertes Kapitel.

Das neue Kapitel schließt sich an das vorige durch die Partikel οὖν, aber man braucht nur die ersten Verse desselben gelesen zu haben, um sich zu überzeugen, es finden sich darin nicht Folgerungen aus bereits Gesagtem, sondern vielmehr der Beweis daß auch Abraham nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt worden sey. Man könnte darauf fallen den 1sten Vers für einen Einwurf zu halten, allein dem steht vornehmlich das entgegen, daß P. κατὰ σάρκα hinzusetzt, was ein Gegner nicht aussprechen könnte, ohne seinem Einwurf damit selbst zu schaden. Aber im Sinne scheint er einen Einwurf zu haben, wie auch von den Auslegern großentheils erkannt worden ist. Aus seinem Bestreben in dem Folgenden darzuthun, auch Abraham habe die δικαιοσύνη nicht durch Gesetzwerke oder Beschneidung, sondern vor der Beschneidung allein durch den Glauben erlangt, geht hervor daß dem Apostel etwa diese Einrede vorgeschwebt haben möge: Aber Abraham war ja doch Gott wohlgefällig und δίκαιος, und Abraham war beschnitten, und erhielt den Befehl die Beschneidung in seiner Familie und Nachkommenschaft einzuführen, als Zeichen des Bundes zwischen Gott und ihm nebst seinem Stamme. Wie kann da die Beschneidung gar nichts nützen? wie, da die Verheißungen ihm und seinem, an das von Gott gegebene Gesetz gebundenen Saamen gegeben sind, Theilnahme der Heiden und Rechtfertigung ohne Gesetzwerke Statt finden? Eine solche Rede hat er im Verfolg vor Augen, und sucht sie zu entkräften. Die Thatsachen aber aus Abrahams Geschichte, auf welche er sich fortan bezieht, sind nach der Erzählung der Genesis, kurz zusammengefaßt, folgende:

In seinem fünfundsiebzigsten Jahre erhält Abraham zugleich mit dem Befehle nach Kanaan auszuwandern, die Verheißung großer Vermehrung und der Beglückung aller Völker durch seine Nachkommenschaft, und gehorcht dem erhaltenen Befehle (ob

glaubend der Verheißung, oder nicht, wird nicht berichtet) Gen. XII, 1—4. 7. Nach seiner Trennung von Lot erfolgt eine zweite Verheißung, doch nur Vermehrung seines Stammes und Besitz von Kanaan enthaltend, Kap. XIII, 14—17. Dieselbe erfolgt nach Kap. XV, 1 ff. zum dritten Mal mit gleich beschränktem Inhalt und verbunden mit einem Gesichte, und hier wird erzählt: וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (V. 6.), was P. V. 3. wörtlich nach der LXX wiedergiebt, dem Sinne nach richtig, obwohl ἐλογίσθη passiv ist, und im Urtext Aktiv steht. Im Alter von 86 Jahren wird ihm dann Ismael von der Hagar geboren (K. XVI.); mit 99 Jahren empfängt er zugleich mit neuen Verheißungen die Beschneidung als Zeichen des Bundes den Gott mit ihm mache (Kap. XVII, 1 ff.), und ein Jahr später endlich wird ihm Isaak geboren (K. XXI, 1 ff.). Nach diesen Erzählungen stehn zwei Thatsachen fest, die Eine, daß die Verheißung und der Glaube daran der Beschneidung vorangegangen, und die andere, daß die δικαίωσις Abrahams eine Folge, nicht der Beschneidung oder irgend eines Werkes, sondern lediglich des Glaubens an die Verheißung, vorgängig dem Bunde und der Beschneidung, gewesen sey, und entgegen steht sonach Abrahams Geschichte den Behauptungen des Apostels keineswegs. Jetzt zur Auslegung.

V. 1. Zuerst der Text. Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν πατέρα (oder προπάτορα) ἡμῶν κατὰ σάρκα; ordnen **ACDFG. Copt. Arm. Ar. Vulg. It. Eus. Cyr. Dam. al.** προπάτορα bieten **ABC. Syr. Copt. Arm. Eus. Cyr. Chrys. in comm. Dam.** Jene Stellung hat **Vater**, dieselbe mit προπάτ. **Lachmann** aufgenommen, und ich glaube daß wir, was die Stellung anlangt, folgen müssen. Zwar hat dieselbe wegen der bei den KVV. gewöhnlichen Verbindung von κατὰ σ. mit πατέρα den von **Reiche, Meyer, Fritzsche**, geltend gemachten Verdacht der Umstellung gegen sich; aber eben sowohl konnte auch die Stellung Ursache jener Verbindung seyn, und da dieselbe auch die andere, allein richtige Verbindung zuläßt, folglich keine Nothwendigkeit für die eine oder andere Statt findet, mithin nur Auktorität gelten kann, so glaube ich nicht daß wir uns einer so guten und starken Auktorität widersetzen dürfen. Weniger Gewicht ist den Zeugnissen für προπάτορα beizulegen; denn da diese Bezeichnung Abrahams dem N. T. fremd, den KVV. aber geläufig ist, so entsteht wenigstens starker Verdacht daß sie in unsre Stelle durch Nachlässigkeit oder auch absichtlich eingedrungen sey, um einen Unterschied zwischen Abr. dem Ahnherrn und Abr. dem geistlichen Vater (V. 11.) darzustellen. Die Interpunktion wird verschieden angenommen; nach οὖν setzte das Fragezeichen **Erneſti**, nach ἐροῦμεν **Grot., Clericus,**

Turr., Cramer, nach σάρκα alle Uebrigen; und daß dies allein richtig sey, fällt in die Augen, da beide andere Theilungen dem Verbum seinen Akkusativ entreißen, der dann höchst unbequem (nehmlich δικαιοσύνην oder dergl.) supplirt werden muß, abgesehn auch von dem wunderbaren Anfange der zweiten Frage mit ἐροῦμεν, oder gar mit Ἀβραάμ. Die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; hat unser Brief allein, außer unsrer Stelle noch VI, 1. VII, 7. VIII, 31. IX, 14. 30., und zwar an allen diesen Stellen als vollständige Frage — nur VIII, 31. steht noch πρὸς ταῦτα dabei —, so daß sich die vorliegende durch den dazu construirten Infinitivsatz von jenen unterscheidet. Ueberall wird sie gebraucht, um aus dem Vorhergesagten Folgerungen abzuleiten, VI, 1. VII, 7. IX, 14. falsche, die durch μὴ γένοιτο zurückgewiesen werden, VIII, 31. IX, 30. solche die der Ap. als richtig anerkennt, nirgends aus einem unmittelbar vorhergegangenen einzelen Satze, sondern aus dem zuletzt verhandelten Hauptgedanken; übrigens ist die Formel mit τί οὖν; (III, 9. VI, 15. XI, 7.) zu vergleichen. Trotz der unwesentlichen Verschiedenheit werden wir unsre Stelle eben so fassen müssen wie die übrigen, also zuerst als angeknüpft nicht an einen einzelen Satz, sondern an den Hauptgedanken der vorangehenden Verhandlung. (Wenn es sich dann so verhält, wie bisher gezeigt ist), nicht einen Einwurf oder falschen Schluß eines Gegners enthaltend, sondern eine Frage die der Ap. selbst aufstellt; aber auch, obwohl die Antwort negativ seyn muß (s. sogl.), den Sinn der Frage selbst nicht negativ, sondern rein interrogativ. Der Beisatz τὸν π. ἡμῶν zu Abrahams Namen ist der jüdischen Denk- und Rede-Weise ganz angemessen. εὑρίσκειν, entsprechend dem hebr. מצא, etwas erlangen, gewinnen, auf welche Weise es irgend sey; vgl. Apg. VII, 46. Die Worte κατὰ σάρκα verbinden die alten Ausll. und Uebersf., neuerlich Paulus, mit τὸν π. ἡμῶν, eine Verbindung die nur bei der von uns gebilligten Lesart (s. oben) möglich wird (vgl. 1 Kor. X, 18. τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα), im Zusammenhange unsrer Stelle aber verworfen werden muß. Nicht allein zeigt V. 11 f., daß P. den Abraham in einem andern, geistigen Sinne unsern Vater nenne, sondern auch — und dies das Wichtigste —, er konnte den Inf. εὑρηκέναι nicht ohne eine beschränkende Bestimmung aussprechen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen wollte. Auf die Frage des ersten Verses nehmlich erfolgt zwar keine Antwort, die mit γὰρ eingeführte Rede V. 2. aber bezieht sich unleugbar auf eine solche, die also zwischen Vers 1. und 2. hineinzudenken ist, wie auch jetzt allgemein anerkannt wird. Ihr Sinn muß verneinend gewesen seyn, denn V. 2. setzt eine solche voraus, also: Ἀβρ. οὐδὲν εὑρηκεν. Nun würde

es der Geschichte und seinem eigenen Glauben zuwider seyn, dies οὐδὲν unbedingt auszusprechen; also muß eine Beschränkung da seyn, und diese kann nur in κατὰ σάρκα enthalten seyn. Folglich können diese Worte in keinem Falle vom Verbum getrennt werden. Was aber bedeuten sie? Da der Ap. den Satz Ἀβρ. οὐδὲν εὕρηκεν κατὰ σάρκα V. 2. beweisen will, dort aber Statt dessen ἐξ ἔργων setzt, so ist man darüber durchgängig einverstanden, daß er auch hier schon dem Wesen nach dasselbe gemeint haben müsse, darüber jedoch wie κ. σ. entweder dies bedeuten, oder doch dieselbe Sache unter anderer Form bezeichnen könne, sind fast soviel Meinungen als Ausleger. Daß es geradezu = ἐξ ἔργων sey, weil etwa die ἔργα (2 Kor. V, 10.) διὰ τοῦ σώματος vollbracht werden (Theodoret, A.), ist deßhalb nicht glaublich, weil, wollte man auch σάρξ (wie 2 Kor. X, 3. al.) als gleichbedeutend mit σῶμα nehmen, doch κατὰ σάρκα immer nicht = διὰ τοῦ σώματος seyn würde; daß es nur Andeutung der Beschneidung sey, also κ. σ. bedeute: an seinem Fleische (Raphel, Wetst., A.), ist sprachlich nicht wahrscheinlich, weil κ. σ. nicht = ἐν τῇ σαρκὶ oder κατὰ τὴν σάρκα ist, würde aber auch den Kreis der Dinge auf die hier P. Rücksicht nähme, viel zu sehr verengern, da er die Verdienstlichkeit jedes ἔργον ohne Ausnahme, nicht nur der Beschneidung, leugnen will und leugnet. Die Gleichstellung von κ. σ. mit κατὰ ἄνθρωπον, in welcher die sonst nicht ganz harmonirenden Erklärungen von Reiche (wegen menschlichen, gottwohlgefälligen Thuns — das zweite Merkmal ist der σάρξ ganz fremd —), Köllner (nach der bei Menschen gewöhnlichen Weise, nehmlich durch Werke), Meyer, (nach rein menschlicher Weise, im Gegensatz des höheren, rein pneumatischen Elements des Glaubens), de Wette (auf die menschliche Art Lohn zu verdienen), Fritzsche (ad modum carnis i. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui div. spiritus auxilio destitutus sua prudentia et suo robore fidere cogatur), zusammen kommen, ist meines Erachtens weder erwiesen noch erweislich, und in allen diesen Erklärungen liegt ein Moment, das unserer Stelle, wenn ich nicht sehr irre, völlig fremd ist, nehmlich das des Strebens oder Suchens, der Gesinnung überhaupt, aus welcher das εὑρεῖν τι hergeflossen sey oder nicht. Suchen wir der Wahrheit so auf die Spur zu kommen. σάρξ bezeichnet bei P. nur zweierlei, den menschlichen Leib, und die niedere Natur in ihm oder die Sinnlichkeit; jenen unleugbar in den Stellen II, 28. 1 Kor. V, 5. VI, 16. (LXX) XV, 39. 2 Kor. IV, 11. VII, 1. X, 3. Gal. II, 20. IV, 13. 14. Eph. II, 11. 15. V, 29—31. Phil. I, 22. 24. Kol. I, 22. 24. II, 1. 5. 23., den Menschen überhaupt nur in der hebr. Formel πᾶσα σάρξ und in der Verbindung σὰρξ καὶ αἷμα Gal. I, 16.

Eph. VI, 12. (über 1 Kor. XV, 50. 2 Kor. VII, 5. Gal. VI, 8. 13. f. m. Comm.). Die niedere Natur oder Sinnlichkeit des Menschen ist es VII, 18. 25. VIII, 3. 6. 7. 12. Gal. V, 13. 16. 17. 19. 25. Eph. II, 3. Kol. II, 11. 13., der Zustand eines Menschen der von ihrer Herrschaft noch nicht los, noch σαρκικὸς ist, Röm. VI, 19. Aeußerliche Dinge, die sich nur auf den Leib oder auf die Sinnlichkeit beziehen, werden σὰρξ genannt Gal. VI, 12. Phil. III, 3 f. Nun kann κατὰ (τὴν) σάρκα folgende Bedeutungen haben: 1) die örtliche, aber diese wohl nur mit dem Artikel, weßhalb sie oben schon zurückgewiesen wurde; 2) die der Angabe des Gegenstandes, rücksichtlich dessen einem Subjekte ein Prädicat beigelegt wird, und zwar bei Adjektiven (hierher kann 1 Kor. I, 26. σοφοὶ κατὰ σάρκα, weise hinsichtlich des Fleisches, fleischlich weise, gezogen werden), adjektivisch bei Substantiven (ohne Beispiel bei P.), und bei Verbis, den Begriff derselben auf einen bestimmten Kreis beschränkend (so vielleicht 2 Kor. V, 16. f. m. Comm.). Wollte man unsre Stelle hierher ziehen, so müßte εὑρίσκειν τι κ. σ. bedeuten: einen Vortheil erlangen in Bezug auf seine σάρξ; daß aber dies falsch seyn würde, geht, abgesehn auch davon, daß es dann wohl κ. τὴν σάρκα heißen müßte, doch sicher daraus hervor, daß wir unter diesem εὑρ. τι wegen V. 2. vornehmlich die δικαιοσύνη zu verstehn haben welche er erlangt hat, diese aber sich auf die σὰρξ in keiner Art bezieht. 3) die der Aehnlichkeit, Angemessenheit, eines Zustandes oder einer Handlung zu etwas anderem, daher auch, wiefern dies eine wirksame Potenz ist, der Anbequemung an Etwas oder der Folgsamkeit gegen Etwas. Dahin gehören die Ausdrücke εἶναι κ. σ. VIII, 5. 8. 9. ζῆν, περιπατεῖν, βουλεύεσθαι κ. σ. VIII, 4. 12. 2 Kor. X, 2. I, 17., auch καυχᾶσθαι κ. τὴν σάρκα 2 Kor. XI, 18. Diese Bed. hier anzunehmen hindert das Verbum εὑρίσκειν, das weder einen Zustand noch eine Thätigkeit, sondern eine Passivität bezeichnet. 4) Die der Art und Weise wie Etwas ist oder geschieht, verwandt mit der vorigen insofern als, was in Angemessenheit zu Etwas gethan wird, auch in dessen Weise geschieht, daher diese beiden oft zugleich Statt finden. Dahin gehören alle die Stellen, wo κ. σ. von dem gesagt wird was auf dem Wege leiblicher (physischer) Erzeugung zu Stande gekommen ist, also I, 3. IX, 3. 5. 1 Kor. X, 18. Gal. IV, 23. 29. Da nun an einen aus der Abstammung des Abraham geflossenen Vortheil bei ihm Theils wegen V. 2. Theils darum nicht gedacht werden kann, weil Abraham Stammvater des Volkes Gottes, nicht Abkömmling irgend eines besonders gesegneten Ahnherrn war, so zeigt sich soviel gewiß, daß es eine völlig adäquate Stelle zur Erklärung der unsrigen in den paul. Briefen in der That nicht giebt. Wollen wir aber

dennoch diese Bedeutung für dieselbe festhalten, so werden wir, da das Verbum εὑρίσκειν uns die Vorstellung der Thätigkeit oder Gesinnung entfernt zu halten nöthigt, εὑρ. τι κ. σ. nur so verstehen können: einen Vortheil erlangen auf die Art wie die σάρξ ihn (nicht erstrebt sondern) erlangt, zu erlangen pflegt, nehmlich durch ἔργα, und hierin würde sich dann unsre Erklärung von der oben angeführten, jetzt gangbar gewordenen, unterscheiden. Aber κατὰ hat auch 5) eine caussale Bedeutung, durch, wegen, und σὰρξ bezeichnet auch rein äußerliche Dinge oder Handlungen s. oben; εὑρ. τι κ. σ. könnte also auch bedeuten: einen Vortheil erlangen durch äußerliche Dinge oder wegen äußerlicher Handlungen, und wenn wir nun bedenken, 1) daß alle ἔργα νόμου, ja alle ἔργα überhaupt, wie P. dieselben faßt, nur solche sind, und 2) daß er hier die περιτομήν, ein rein äußerliches Werk, ἐν σαρκὶ γινόμενον, ganz besonders ins Auge fassen mußte, und V. 10 f. wirklich ins Auge faßt, so werden wir es nicht für unmöglich halten können, daß er hier mit Absicht einen so allgemeinen Ausdruck gebraucht habe, daß namentlich die περιτ. sehr leicht darunter begriffen werden konnte, und dann nicht unbedeutende Aehnlichkeit zwischen unsrer St. und Phil. III, 3 f. Gal VI, 12. zu finden meinen. P. wird also fragen: was hat Abraham für Vortheil erlangt durch äußerliches Werk (durch solches das nur äußerlich gethan wurde, und (zum Theil wenigstens) nur auf die Körperlichkeit Bezug hatte, nicht Frucht des Geistes (Gal. V, 22.) war)? und bei dieser Erklärung werden wir stehen bleiben.

V. 2., wie schon gesagt, bezieht sich auf die nach V. 1. zu ergänzende Antwort: Abraham hat κατὰ σάρκα nichts erlangt, und das was er nach jüdischer Meinung erlangt haben soll, wird durch das bestimmtere δικαιοῦσθαι ausgedrückt, wie κατὰ σάρκα durch ἐξ ἔργων erklärt wird. Der Vordersatz: εἰ ἐδικαιώθη ist gewiß hypothetisch, nicht wie Meyer annimmt, ein indirekter Fragesatz. Da im Nachsatze nicht folgt: εἶχεν ἄν κ., sondern ἔχει κ., so muß uns dies als Merkmal dienen, daß P. nicht sowohl sage: wenn das wäre, als vielmehr das was nicht ist, als wirklich setze, um die Folge daraus in unmittelbarer Gegenwärtigkeit erscheinen zu lassen. Uebrigens liegt auf der Hand daß er eben sowohl auch jene Constr. anwenden konnte. Das δικαιωθῆναι wollen Reiche, Meyer, Fritzsche, schlechterdings als ein δικ. παρὰ θεῷ verstanden wissen; dies ist aber durchaus nicht nothwendig, sondern die Sache ist diese: daß Abraham δίκαιος gewesen sey, war für P. und für alle Juden ausgemachte, unleugbare Thatsache, Gegenstand der festesten Ueberzeugung; nur darüber spalteten sich die Meinungen, wodurch er es geworden sey, indem die Juden sagten, ἐξ ἔργων, P. aber,

ἐκ πίστεως. Hier nun setzt dieser für einen Augenblick die gegenseitige Annahme als die wahre, um zu zeigen, was daraus folgen würde; dabei aber war nicht allein nicht nöthig das π. θεῷ hinzu zu denken, sondern es mußte vielmehr hier supprimirt werden, weil P. den Zweck hatte zu zeigen, ἐξ ἔργων erlange man eine δικ. wohl bei Menschen, aber nicht bei Gott. καύχημα, hebr. תְּהִלָּה (Deut. X, 21. XXVI, 19.), Gegenstand oder Grund des Rühmens; vgl. Judith XV, 9. 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. I, 14. Gal. VI, 4. al. Also Ἀ. ἔχει καύχημα, Abr. hat Etwas dessen er sich rühmen, worauf er stolz seyn könne, und dies werden dann seine ἔργα seyn, d. h. sein Verdienst durch Ausübung derselben. Der Beisatz ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν wird von Semler und Glöckler so getrennt: ἀλλ' οὔ· πρὸς τὸν θεόν, und das soll heißen: At non habet, per deum immortalem. So wenig hier die Auslassung von ἔχει gerechtfertigt werden kann, und so schwer der Sprachfehler in π. τ. θεόν als Versicherungsformel ist *), so findet es doch Böhme ingeniös, und Koppe nicht zu verachten. Reiche und Fritzsche (nach dem Vorgange mancher älterer Ausll.) nehmen die Worte als Untersatz, um diesen Schluß herauszubringen: Ist Abr. durch Werke gerecht geworden, so hat er καύχημα bei Gott, nun aber hat er kein καύχημα bei Gott, wie die Schrift bezeugt (V. 3.); also ist er nicht durch Werke gerecht geworden. Ich kann nicht umhin diese Auffassung mit Meyer für unrichtig zu erklären, aus folgenden Gründen: 1) sollten die Worte einen selbstständigen Satz bilden, so konnte zwar καύχημα, nicht aber ἔχει ausgelassen werden, 2) πρὸς τ. θ. hätte dann in den Obersatz, nicht in den Untersatz gehört, kurz, wie auch M. sagt, P. hätte schreiben müssen: ἔχει καύχ. πρὸς τ. θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει (eigentlich ἀλλὰ μὴν oder καὶ μήν). Da er nicht so geschrieben hat, kann er auch nicht so gedacht haben. Die Worte können nichts bedeuten als: er hat καύχημα, aber nicht π. τ. θεόν. Aber was meint er damit? An Lob oder Billigung von Seiten Gottes zu denken, wie Erasmus, Grotius, A. gethan, erlaubt weder das Substantiv noch die Präpos.; dies wäre ἔπαινος (oder auch δόξα) παρὰ τοῦ θεοῦ. Daß man sich ἐν θεῷ rühmen solle, ist des Ap. Wille, s. V, 11. 1 Kor. I, 31. 2 Kor. X, 17., und καύχημα ἔχειν ἐν θεῷ gäbe den guten Sinn: den Gegenstand seines Rühmens in Gott haben, d. h. sich göttlicher Wohlthaten, oder auch Gottes als seines Gottes, rühmen können. Der Sinn dann: Abraham kann sich zwar rühmen,

*) Selbst πρὸς τοῦ θεοῦ würde keine seyn, sondern eine — hierher gar nicht gehörige — Beschwörungsformel, und nur μὰ τὸν θεόν diente zur Betheuerung der Verneinung.

nehmlich vor Menschen (was der Gegensatz bringt); aber nicht in Gott, nicht dessen daß Gott ihn mit Wohlthaten beglücke, hat also das καύχημα nicht, welches allein der Mensch haben soll und darf. Dies gäbe ohne Zweifel den besten Sinn, diente am besten zur Widerlegung der jüdischen Ansicht, und wäre ganz pauliniſch gedacht; aber kann πρὸς τ. θ. dies heißen? Ich zweifle sehr. Kann es aber nicht, so sehe ich nur Einen möglichen Sinn, diesen: Wenn die δικαιοσύνη welche Abr. eingestandener Maßen hatte (was kein Jude anders glaubte), eine durch Werke erworbene gewesen ist, so kann er freilich vor Menschen als δίκαιος gelten, und hat insofern καύχημα; aber nur nicht vor Gott (kann also zu Gott nicht sprechen: Siehe ich bin δίκαιος, behandle mich als Solchen); denn Gott läßt diese Gerechtigkeit nicht gelten, sondern giebt selbst in der Schrift (V. 3.) das Zeugniß, daß er ihm nur seinen Glauben als δικ. angerechnet habe. Und dies können die Worte bedeuten, man betrachte sie grammatisch oder aus dem Zusammenhange *). Jetzt ist die Schlußfolge leicht: Nun aber ist Abr. vor Gott selbst δίκαιος; also seine δικαιοσύνη nicht aus den Werken.

V. 3. enthält dieses Zeugniß. Zeugniß der Schrift nehmlich und Zeugniß Gottes sind für Paulus gleichgeltende Begriffe. γάρ hat seine gewöhnliche Bedeutung, nicht wie Koppe will contra vero. Das Citat aus Gen. XV, 6. ist genau nach LXX., nur daß δὲ für καὶ zu Anfange steht, worin Böhme ein nempe finden will. Daß im Gr. Passiv für Akt. stehe, ist oben bemerkt. Der Glaube Abrahams bezieht sich auf die Verheißung großer Nachkommenschaft, denn nur von dieser ist an jener Stelle die Rede, und die Worte καὶ ἐλογίσθη haben in ihrem Zusammenhange nur den Sinn: Gott rechnete dem Abraham sein Vertrauen als eine besondere, ausgezeichnete Tugend an. Paulus aber, nur die Wörter πιστεύειν und δικαιοσύνη festhaltend, benutzt die Stelle mißbräuchlich für seinen Zweck, als habe Gott ihm die δικαιοσύνη beigelegt um seines Glaubens willen, welche im N. T. der Glaubende an Christum von Gott empfängt.

V. 4. 5. Zwei ganz allgemeine Gegensätze, die den Beweis fortführen daß Abraham nicht ἐξ ἔργων δίκαιος geworden sey. Der ἐργαζόμενος, sagt P., erhält seinen Lohn κατὰ ὀφείλημα, nur der πιστεύων erfährt das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσ. Nun hat Abr. dies erfahren nach V. 3., also kann er nicht jener Classe zugehört haben sondern bloß dieser. Dies auch die Ansicht der neusten Ausll., und irrig die frühere Annahme einer Abschweifung. Das Verbum ἐργάζεσθαι hat in den paulin. Briefen

*) Auch Köllner und de Wette verstehn die Worte auf diese Art. Fritzsche findet darin inanem battologiam.

sonst die gewöhnlichen Bedeutungen, nehmlich sowohl intransitiv arbeiten, thätig seyn (1 Thess. IV, 11. 2 Thess. III, 8. 10.), als transitiv Etwas arbeiten oder thun, fertigen (II, 10. 1 Kor. IX, 13. XVI, 10.). In unserer Stelle aber leidet weder der Gegensatz mit πιστεύειν V. 5. noch der ganze Zusammenhang eine dieser Bedeutungen schlechthin, sondern die intransitive, deren eigentlicher Inhalt ist ἔργον oder ἔργα ποιεῖσθαι, hat die Nebenbestimmung erhalten: solche Werke thun wie das Gesetz vorschreibt, und zwar mit der zum Grunde liegenden Absicht, bei Gott Etwas mit ihnen zu erwerben, daher es nicht passender übersetzt werden kann, als Luther durch sein „mit Werken umgehen" gethan hat. Es ist dabei weder δικαιοσύνην mit Ch. Schmidt zu suppliren, noch mit sehr vielen Anderen an vollkommene Gesetzerfüllung zu denken, was weder der Zusammenhang fordert, noch das Verbum an sich erlaubt. Daß λογίζεται wieder passiv sey, ist offenbar, vgl. VIII, 36. Apg. XIX, 27.; es bedeutet: anrechnen oder in Rechnung bringen, als Schuld oder Guthaben, hier als Letzteres. κατὰ χάριν als Gnade, freies, unverdientes Geschenk, oder auch caussal: aus Gnade. Der Artikel vor ὀφείλημα ist mit großer Auktorität (ABCDEFG. al.) fast überall getilgt, und zwar mit Recht. Der Sinn ist: Geht Jemand mit Werken um, d. h. setzt er sein Vertrauen auf die Werke die er thue oder thun werde, so tritt für ihn das Verhältniß des Arbeiters zum Lohnherrn ein; erwirbt er sich ein Verdienst, so erhält er dafür den verdienten Lohn, nicht als Gnade, sondern als Schuld, aus Schuldigkeit. Während nun der menschliche Stolz es als etwas höheres betrachtet, ein Verdienst zu haben, für das er Lohn begehren könne, hält P. in seiner demüthig religiösen Geistesrichtung es für höher, ja für das einzig richtige Verhältniß, daß der Mensch Alles Gott, Nichts sich selbst zuzuschreiben habe, denn dabei allein gewinnt Gott die vollkommene Ehre die ihm gebührt. Im folgenden Vers, welcher eben so allgemein wie V. 4. den Gegensatz enthält, ist ὁ μὴ ἐργαζόμενος, der nicht mit Werken Umgehende, nicht etwa ein Mensch der gar nichts thut von dem was Gottes Wille ist, sondern ein solcher der, er thue Etwas davon oder thue nichts, von dem Gedanken etwas bei Gott verdienen, erwerben zu wollen, fern ist, und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, weil er sich für ἀσεβής erkennt, d. h. seine Schuld empfindet, und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derselben anerkennt. ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ ist Gott (III, 26.), und ἀσεβής nichts weiter als stärkerer Ausdruck für ἄδικος. Es ist aber jeder Mensch vor Gott ἄδικος oder ἀσεβής, da keiner δίκαιος ist (III, 10. 23.). Daher ists reiner Ueberfluß, wo nicht Verkehrung des pauliniſchen Begriffs, wenn einige Ausleger hier

mit einem vel, adeo, u. dergl. nachhelfen wollen, noch mehr aber, wenn andere sich Mühe geben herauszubringen, inwiefern denn auch Abraham so genannt werden könne, und dadurch wohl gar genöthigt werden, zu der Tradition daß Abraham Anfangs ein Götzendiener gewesen, ihre Zuflucht zu nehmen, während doch hier so wenig als Vers 4. von Abraham gesprochen wird *). πιστεύειν ἐπί τινα, nicht: an Jemand glauben, sondern: sein Vertrauen auf ihn setzen oder richten (vgl. V. 24.). Inwiefern, besagen die Worte τὸν δικ. τ. ἀσ., nehmlich daß er auch ihm diese Gnade werde wiederfahren lassen. Einem solchen nun, d. h. wenn Einer so gesinnt ist, so wird ihm sein Glaube als δικαιοσύνη angerechnet, d. h. obwohl er nicht δίκαιος ist, wird ihm doch um dieses Glaubens willen (der den Wunsch es zu werden involvirt) von Gott eine Behandlung zu Theil, als wäre er δίκαιος. Er wird von Gott begnadigt, und ohne eigenes Verdienst als δίκαιος behandelt.

V. 6—8. Nicht neues Beispiel (Köllner, de Wette), sondern Zeugniß Davids für den V. 5. ausgesprochenen Satz. Daß es nicht Beispiel sey erhellt daraus, daß 1) als Beispiel nicht ein Ausspruch gelten könnte, sondern nur eine Erfahrung welche David gemacht hätte, von dem aber was diesem begegnet sey, kein Wort im Texte steht, 2) der Ap. offenbar im ganzen Kap. nur von Abraham sprechen will, und daher auch V. 9. sogleich wieder zu ihm zurückkehrt und von da an bei ihm bleibt; dagegen für die Annahme eines Zeugnisses (Meyer, Fritzsche, A.) spricht außer der Sache selbst auch die Anknüpfung durch καθάπερ καὶ Δ. λέγει, wie ja auch David sagt. Ein Beispiel zum Beweise würde eingeführt werden wie Gal III, 6. καθὼς καὶ Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν κ. τ. λ. λέγει τόν μακαρισμόν. Μακ. von μακαρίζω, Seligpreisung; λέγειν τ. μ. τινος kann also bedeuten recitare oder canere praedicationem beatitatis alicujus, kurz ziemlich gleich mit dem Verbum seyn; und da μακ. weder Gal. IV, 15. (s. m. Comm.) noch, wie Fritzsche bemerkt, irgend sonst Seligkeit bedeutet, so wird man auch hier diese von manchen Ausll. postulirte Bedeutung abzuweisen, und die angegebene Erklärung festzuhalten haben. λογίζεσθαί τινι δικαιοσύνην ein auch bei P. ungewöhnlicher Ausdruck, dessen Bedeutung jedoch nur seyn kann: Jemandem δικ. zurechnen, ihn für δ. annehmen und behandeln. Das folgende Citat ist Ps. XXXII, 1. 2. wörtlich nach der LXX, und bedarf keiner besondern Erklärung. Betrachtung desselben lehrt daß von Verdienst und Werken gar nicht die Rede darin ist;

*) Es findet sich diese Ansicht bei Grotius, Wetstein, Cramer, Rosenm., Koppe, Reiche, A.

aber weil doch derjenige selig gepriesen wird, welchem Gott die Schuld erlassen, worin eben die paulinische δικαίωσις beruht, hierbei aber durchaus keiner Büßung, keines eigenen Wirkens oder Abverdienens gedacht wird, so glaubt P. dies Stillschweigen als wirkliche Verneinung um so eher deuten zu können, mit je stärkern Worten das Glück der Vergebung gepriesen wird. Uebrigens würde es nicht schwer seyn, aus den übrigen Psalmen, auch davidischen, gerade die entgegengesetzte Ansicht, einen starken Dünkel der Werkheiligkeit, als die eigentliche Gemüthsrichtung des Judenthums nachzuweisen.

V. 9 f. Getreu seinem Hauptplane, die vollkommene Gleichheit der Heiden und Juden in Bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade zu behaupten, schließt P. die neue Frage an: ὁ μακαρισμὸς — ἀκροβυστίαν; es fragt sich was zu ergänzen sei? πίπτει (Theoph., Bos, A.), ἦλθεν (Oekum.), ἔρχεται (Olsh.) wohl sicher nicht, weil außer εἶναι (und γενέσθαι) nur solche Verba ergänzt werden können, an welche zu denken der Leser durch irgend Etwas im Vorhergehenden veranlaßt worden ist; λέγεται (de Wette, Meyer, Fritzsche) würde wegen V. 6. diese Eigenschaft haben, aber ich weiß nur nicht, ob man auch sagen kann: λέγεταί τι ἐπί τινα, es wird Etwas in Bezug auf Jemand gesagt. εἰς τινα steht Eph. V, 32., ἐπί τινος Gal. III, 16., wo aber ἐπί τινα? Daher halte ich doch für besser ἐστὶν oder γίνεται hinzu zu denken: geschieht diese Seligpreisung in Bezug auf ꝛc.? Die Part. οὖν ist nicht streng folgernd, sondern wie unser nun der anknüpfenden und fortschreitenden Rede zugehörig. Das καὶ im zweiten Gliede giebt dem ersten den Sinn, als fände sich darin ein μόνον. Der Sinn also: Bezieht sich dieser μακαρισμὸς bloß auf den Juden oder auch auf den Heiden? d. h. darf nur Jener oder auch Dieser Begnadigung bei Gott und Theilnahme an der δικαιοσύνη erwarten? Eine Antwort wird nicht ausgesprochen; welche sie aber sey, nehmlich daß der Jude hier mit seiner Beschneidung gar keinen Vorzug habe, begreifen wir. Wenn er nun fortfährt: λέγομεν γάρ — δικαιοσύνην, so ist die Frage, wie diese Worte zu nehmen seyen. Der ältern Meinungen zu geschweigen, deren S. Schmidt eine ziemliche Menge anführt, will Ch. Schmidt die Partikel durch scilicet oder quidem übersetzt haben und vergleicht Matth. I, 18.; aber diese Stelle hat so gar keine Aehnlichkeit mit der unsrigen, und jene lat. Partikeln sind so mannichfachen Gebrauches, daß ich mir ein Urtheil über seine Ansicht wegen mangelnder Einsicht in dieselbe nicht zutraue. Soviel scheint mir sicher, daß er die Antwort auf die Frage als noch nicht gegeben ansehe, in unsern Worten aber Wiederaufnahme von V. 3. finde, um daraus dieselbe nun erst abzuleiten.

Böhme setzt atqui, was aber die Partikel so wenig bedeutet als immo vero, was Koppe und Rosenmüller wollen, welche der Meinung sind, P. verlasse das eben begonnene Argument aus Furcht vor einem aus III, 19. herzuleitenden Einwurfe, was des Apostels Sache wirklich nicht ist. Flatt und Tholuck, wenn ich sie recht verstehe, fassen den Zusammenhang so, daß P. auf die Frage noch nicht geantwortet habe, sondern die Antwort aus dem Satze ἐλογίσθη κ. τ. λ. jetzt vorzubereiten anfange, daher Jener γὰρ durch „ja," dieser durch „nehmlich doch" übersetzt. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, denn wirklich liegen die Gründe der Antwort in Vers 9 f. Aber es scheint mir der Art wie P. disputirt, nicht recht angemessen, daß er die Antwort auf eine Frage so großer Wichtigkeit so langsam entwickele und endlich ausspreche, sondern weit angemessener, daß er dieselbe als in der Frage enthalten annehme, also im Eifer der Darstellung (wie V. 1.) nicht wörtlich ausspreche, sondern die stillschweigend gegebene sogleich begründe; und darum, wie auch Cramer, Morus, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, gethan, denke ich die Antwort zwischen die Frage und unsere Worte hinein, und rechne diese zum Beweise*). Dann urtheilt P. so: Soviel steht fest, nicht Werke sondern Glaube brachte dem Abr. die Rechtfertigung, die in Vergebung der Sünde beruht; um nun zu erkennen, ob diese vom Psalmisten gepriesene Vergebung nur die Beschnittenen oder auch die Unbeschnittenen angehe, nehmen wir Rücksicht auf die Zeit wo Abraham (der als Stammvater das Urbild dessen ist was Alle angeht) die Rechtfertigung erhielt. War er damals schon beschnitten, so kann eine Beziehung Statt finden zwischen der Beschneidung und Rechtfertigung; war ers noch nicht, so findet gewiß keine Statt, die Rechtfertigung erfolgt ohne alle Mitwirkung der Beschneidung, wird durch ihre Abwesenheit nicht ausgeschlossen, jener μακαρισμὸς also geht Unbeschnittene soviel an als Beschnittene. Darum fragt er Vers 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη; erklärt das πῶς sogleich selbst und fügt der Geschichte

*) Fritzsche erklärt diese Annahme darum für falsch, weil 1) auf ἡ πίστις kein Nachdruck liege, sondern auf τῷ ἀβραάμ, und 2) auch wenn dies wäre, doch die Beweisführung nicht an Kraft gewinne, sondern dieselbe bleibe, wenn auch nur da stände ὅτι ἐδικαιώθη ὁ ἀβραάμ. Das Erste würde ich zugestehn, wenn P. geschrieben hätte: ὅτι τῷ ἀβραὰμ ἡ πίστις ἐλογ. εἰς δικ., wie aber jetzt die Worte stehn liegt auf dem Dativ gar kein Nachdruck, sondern der erste auf ἐλογίσθη, und der zweite auf ἡ πίστις. Das Zweite aber muß ich darum leugnen, weil ich wahrnehme daß der Ap. sowohl oben V. 3. als im Zeugniß Davids in Ermangelung einer direkten Ableugnung des Werkeverdienstes im A. T. die Verschweigung der Werke da wo von Erlangung der δικαιοσύνη gesprochen wird, im Geiste der damaligen Exegese als einen Beweis ansieht, daß dieselben keinen Einfluß darauf haben.

gemäß die Antwort hinzu. Den Schluß läßt er weg; er liegt aber schon so klar vor Augen, daß Aussprache desselben nicht nöthig ist, zumal wenn er ihn V. 9. bereits gedacht gehabt.

V. 11 f. Jetzt lag von neuem die Frage nahe: Trägt nun doch die Beschneidung gar nichts zur δικαιοσύνη bei, warum doch ward sie Abraham gegeben? Warum fiel sie nicht völlig weg? Ihr vorzubeugen, erklärt sich P. selbst darüber. Hier bietet die Rec. καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, aber περιτομὴν AC. Syr. utr. Or. in Schol. Eus. Cyr. uterq. Dam. Folgt man jener, so ist περιτομῆς allerdings Genit. der Apposs., und gegen den Gedanken: er empfing das Zeichen der Beschneidung, d. h. welches in der Beschneidung bestand, würde an sich nichts eingewendet werden, die Meinung des Ap. aber immer nur die seyn können, die Beschneidung welche Abr. empfangen, habe er als Zeichen der erhaltenen Gerechtigkeit empfangen. Die Verbindung aber: er empfing das Zeichen der B. als Siegel, mit Austilgung des Komma vor σφραγῖδα, welche von den neusten Ausll. durchgängig angenommen wird, kann ich auch in diesem Falle nicht für richtig anerkennen, 1) wegen der Wortstellung. Zugegeben, daß σφρ. wegen der vielen damit zu verbindenden Worte seinen eigentlichen Platz an der Spitze nicht erhalten konnte; so hätte doch durchaus, wie auch Köllner bemerkt hat, ἔλαβε voran, σημεῖον und περιτ. aber zusammen gestellt werden müssen; 2) wegen des mangelnden Artikels von σημεῖον. Vor περιτ. hat derselbe nichts Auffallendes, denn P. behandelt dies Wort als Abstraktum und setzt es daher ohne Artikel vgl. II, 25.; aber σημ. als Objektsakkusativ und Bezeichnung des Objekts als einer bekannten und bestimmten Sache, konnte ihn nicht entbehren, am wenigsten da, wo noch ein anderer Akkus. als Prädicats- oder Appositionsaccus. hinzutreten sollte. In jedem Falle also behalte ich das Komma bei. Immer aber bleibt der Mangel des Artikels, immer widerstreben die griech. Worte ohne denselben der Uebersetzung: er empfing das Zeichen der Beschn., und wollen nur erlauben: er empf. ein Zeichen, nehmlich der Beschneidung, denn auch um zu bedeuten: nehmlich das der Beschn., müßte es heißen: τὸ τῆς περιτ. Diesem allen würden wir entgehn, wenn wir der oriental. Lesart folgten und περιτομὴν aufnähmen. Dann wäre dies der Objectsaccus., σημεῖον Prädicatsacc. und stände mit Recht an erster Stelle und ohne Artikel, und der Gedanke wäre ganz der hier geforderte: und zum Zeichen empfing er die Beschneidung, ein Siegel u. s. w. Unter solchen Umständen kann ich es zwar dem Leser überlassen, ob er lieber jene Lesart behalten will, die sich grammatisch nie vollkommen rechtfertigen lassen wird, oder diese annehmen, welche nichts gegen sich hat, denn was Fritzsche

entgegen stellt, daß es dann heißen müßte περιτ. καὶ σφραγῖδα, kann ich bei der offenbar erklärenden, weiter ausführenden Tendenz der nächsten Worte nicht für richtig anerkennen und minder noch was Reiche aus der Aehnlichkeit einer jüdischen Formel oder der dann eintretenden Nothwendigkeit des Artikels vor σημ. — dies gewiß irrig — hergeleitet hat. Meinerseits aber muß ich bekennen, daß mein Urtheil sich ganz auf diese Seite herüber neigt. Paulus berücksichtigt die Erzählung Gen. XVII, 1 ff., und besonders V. 11. Auch dort heißt die Beschneidung ein Zeichen, aber freilich nicht der Glaubensgerechtigkeit von welcher P. hier redet, sondern des Bundes welchen Gott mit ihm mache; doch darf man den Ap. darum nicht einer Verfälschung anklagen, da es sicherlich seine Ueberzeugung war, Gott würde den Bund nicht mit ihm gemacht haben, hätte Abr. nicht vorher durch seinen Glauben Gottes Gnade und Gunst gewonnen gehabt*). Die Beschneidung erklärt er weiter als σφραγῖδα τῆς δ. τ. πίστεως, Siegel d. h. Bestätigung, sichtbares Merkmal, ihm gleichsam zur Beglaubigung aufgedrückt; ἡ δικ. τῆς πίστ. ist eben so wie V. 13. δικ. πίστ. die aus dem Glauben herfließende, oder durch ihn gewirkte δικαιοσύνη; Limborch, Heumann, Reiche, verbinden die nächsten Worte τῆς — ἀκροβυστίας mit τῆς δικ., in welchem Falle ἡ δ. τῆς π. in Einen Begriff, den der Glaubensgerechtigkeit, verbunden werden muß. Nach dem jedoch was Meyer und Fritzsche über den Zusammenhang bemerkt haben, in welchem diese Worte mit den folgenden stehn, halte ich es für richtiger, τῆς — ἀκροβ. mit τῆς πίστεως zu verbinden, denen sie überdies näher stehn, so daß diese Verbindung noch den Vorzug größerer Einfachheit auf ihrer Seite hat. Für uns würde nun aus dem Gesagten keine andere Folgerung herfließen, als daß die Beschneidung keinen Einfluß auf die Erlangung der δικαιοσύνη habe, da sie nur nachfolgendes Zeichen derselben sey; auch für Paulus folgt eigentlich nur dies; aber bei seinem Zwecke, die wirkliche Berufung der Heidenwelt zur Theilnahme an der δικαιοσύνη ohne Beschneidung aus der Schrift, und zwar an Abrahams Beispiel zu erweisen, mußte diese Folgerung eine andere Gestalt annehmen. Die Verheißungen nehmlich, welche Abraham erhalten hatte, waren doppler Art; die eine verhieß Beglückung aller Völker in seinem Saamen (Gen. XII, 3. XVII, 8.), die andere das Land seinem Saamen, keine den fremden Völkern selbst Et-

*) Fritzsche, jede Beziehung auf Gen. XVII, 11. verwerfend, findet im σημεῖον nichts als die von der Beschneidung zurückbleibende Narbe, von der aber gar nicht, sondern von der Beschneidung selbst als göttlichem Institut die Rede ist. Uebrigens geben Schöttgen und Wetst. zu unſ. St. talmudische Belege über die Betrachtung der Beschneidung als Zeichen und als Siegel.

was. Sollte man nun ihm hieraus keine Einwendung gegen die Theilnahme der Heiden machen können, so mußte er zeigen daß auch sie die Verheißung mit anginge. Wollte er sich hierzu an die erste derselben halten, so konnte er zwar Beglückung der Heiden hoffen lassen, aber nicht ohne Vermittelung der Juden, und dies war wider seinen Zweck; wollte er die zweite geltend machen, diese verhieß nur seinem Saamen etwas; sollte dies nicht gegen ihn sprechen, so mußte er beweisen, zu seiner Nachkommenschaft gehöre nicht nur das Judenvolk, sondern auch die Heiden; dies war nicht möglich zu zeigen von leiblicher Abstammung, die überhaupt ihm wenig gilt; so mußte eine geistige aufgesucht und diese in eben das gesetzt werden, worauf es bei der Rechtfertigung hauptsächlich ankommt, nehmlich in den Glauben. Diese Bemerkungen geben dem was nachfolgt sein gehöriges Licht. εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. kann als Folgesatz gefaßt werden: so daß er ist, d. h. und so ist er geworden; die Präpos. εἰς gestattet dies (s. zu 2 Kor. VIII, 6.), und die Sache kann als Folge angesehn werden. Aber freilich darf nicht vergessen werden, daß P. Vieles was uns nur als solche erscheint, als Absicht Gottes denkt, und auf seinem Standpunkte auch die Bezeichnung Abrahams mit dem Siegel der Beschneidung als für den Zweck von Gott angeordnet betrachten konnte, damit er ein Vater beider Gattungen von Gläubigen würde. Daher scheint die von Schrader, Olshausen, Meyer, Fritzsche, angenommene finale Deutung seinem Geiste angemessener als die consequutive der Uebrigen. Vater der Gläubigen aber heißt Abraham als der Erste in diesem Geschlecht, der Stammvater des wahren Volkes Gottes, von dem alle Gläubigen geistig abstammen, eine Abstammung deren Wesen wir freilich nur in der Aehnlichkeit der Geistesrichtung, nehmlich der πίστις selbst entdecken können, womit Gal. III, 7. (s. m. Comm.) übereinstimmt. οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβ. sind die welche in oder mit der Vorhaut, im Zustande der Unbeschnittenheit gläubig sind, die Präp. gerade wie II, 27. Die nächsten Worte: εἰς τὸ λογισθῆναι — δικαιοσύνην*) will Glöckler als von πιστευόντων regiert betrachtet wissen: sie glauben an das auch ihnen Angerechnetwerden der Gerechtigkeit; aber, möge nun πιστ. mit εἰς und Inf. verbunden werden können oder nicht (s. zu V. 18.), näher wenigstens lag hier in jedem Falle die allge-

*) καὶ fehlt in AB. Ar. pol. Vulg. ms. Or. in schol. Cyr. Dam. Lachmann hat es getilgt, Mill, Griesbach, Reiche, A. für unächt gehalten. Ueberwiegende Auktorität ist nicht vorhanden, auch entscheidende Gründe nicht, weder für noch wider, da die Part. sehr gut da seyn, aber auch ohne Verlust fehlen kann.

meine Annahme eines Folge- oder Absichtssatzes: so daß — oder damit — auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird — oder würde. — Dieser Satz ist Parenthese insofern als er zwischen die mit καὶ zusammenhangenden beiden Glieder hineintritt, ohne — so nöthig er auch dem Ap. zur Einschärfung seines Hauptsatzes von der Zurechnung (nicht Erwerbung) der Gerechtigkeit erscheinen mochte — durch ein Gesetz der Nothwendigkeit erfordert zu seyn, er ist es nicht wiefern er die angefangene Constr. in ihrem Ablauf nicht aufhält oder hindert. In den Worten καὶ πατέρα περιτομῆς nehmlich geht dieselbe richtig zu Ende. Denkt man nun, wie gewöhnlich geschieht, den Satz εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα nur in Verbindung mit dem vorhergehenden, welcher den Empfang der Beschneidung meldet, hier aber περιτ. als Abstr. f. Concr., so entsteht eine dopple Inconvenienz. Erstlich sagt der Ap. nicht was er sagen zu sollen scheint. Anstatt nehmlich zu sagen, A. sey ein Vater aller Gläubigen geworden, sowohl der beschnittenen als der unbeschnittenen (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα [πάντων] τῶν πιστευόντων, τῶν τε δι' ἀκροβυστίας καὶ τῶν διὰ περιτομῆς oder ähnlich), sagt er dann: er sey ein Vater geworden den unbeschnitten Glaubenden und ein Vater der Beschnittenen. Nicht genug aber daß dies letztere das Allbekannte war, würde hierdurch das Hauptmerkmal des Glaubens im zweiten Gliede ganz zurückgestellt, und selbst durch Hinzufügung einer Beschränkung dem Uebelstande nicht ganz abgeholfen. Sodann aber fällt der darauf folgende Dativ τοῖς κ. τ. λ. nothwendig auf, und kann bei dieser Auffassungsart nie völlig gerechtfertigt werden. Man hat es zu thun versucht 1) durch Annahme eines Hebraismus, weil im Hebr. ל nicht selten das Genitivsverhältniß anzeige. Mit Recht aber ist dieser Versuch von den neusten Ausll. einstimmig zurück gewiesen worden, denn mag nun jenes hebr. ל wirklich den Genit. vertreten oder nicht*), in der pauliniſchen Gräcität findet sich diese Vertauschung nicht; 2) durch Annahme einer Anakoluthie, zu welcher die Veranlassung in den Worten εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ. gesucht werden müsse (Reiche nach meinem Vorgange). Der wahre Sinn dieser Annahme ist der, daß der Ap. welcher offenbar wolle daß auch den Beschnittenen jenes λογισθῆναι κ. τ. λ. auf gleiche Weise zu Theil werde wie den Unbeschnittenen, jene Worte hier nochmals denke, und den folgenden Dativ zu αὐτοῖς anstatt einen Genit. zu περιτ. construire. Das Harte dieser Anakoluthie soll nicht geleugnet werden**), in-

*) Die Untersuchung darüber ist nicht dieses Orts, s. Gesen. Lehrgeb. S. 673. Ewald krit. Gramm. S. 582 f.

**) Auch habe ich schon in der ersten Aufl. erklärt, daß sie sich grammatisch nicht rechtfertigen lasse.

deß konnte sie doch wohl auch einem Philologen in den Sinn kommen, wenn er sich nicht allein gar mancher großen Härte bei unserm Ap., sondern auch mancher nicht gelindern Anakoluthie bei den besten Schriftstellern erinnerte*); aber annehmen wird er dieselbe freilich nicht, so lange ihm noch ein Weg zu ihrer Vermeidung offen bleibt; 3) durch Auffassung des Dativs als **Dat. commodi**, Vater für die Beschnittenen (Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche). Ein solcher ist der Dativ gewiß in der Redensart εἶναί τινι πατέρα, hätte also P. geschrieben καὶ πατέρα τοῖς κ. τ. λ., so würde Niemand an etwas anderes gedacht haben; aber da er π. περιτομῆς geschrieben hat, so wird, so lange man περιτ. als Abstr. f. Concr. nimmt, nimmermehr ein erträglicher Gedanke herauskommen: er ist ein Vater der Beschnittenen für die nun weiter beschriebenen Beschnittenen. Um diesem wohl empfundenen Uebelstande abzuhelfen will Fritzsche κατ. περιτ. in Einen Begriff zusammen fassen („beschnittener Leute Vater, Judenvater"); aber nicht nur ist das von ihm geformte Beispiel: ἀνθρώπων φίλος εἰμὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνθρώποις, insofern unrichtig als jeder Grieche hier sagen würde: φιλάνθρωπός εἰμι τοῖς ἀγ. ἀνθρ., sondern es möchte sich wohl kaum Jemand entschließen zu sagen: Abraham ist ein Judenvater für die gläubigen Juden, so wenig als man sagen würde: Gott ist ein Waisenversorger für arme Waisen. So stehn also der gewöhnlichen Annahme Hindernisse entgegen, die durch keinen der bisherigen Hülfsversuche gehoben werden. Sollte hierin nicht ein Grund liegen zu dem Urtheile, daß diese Annahme selbst unrichtig sey? Nun ist aber noch eine andere möglich, daß nehmlich die Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα κ. τ. λ. sich nicht nur auf den Empfang der Beschneidung, sondern auch auf den der δικαιοσύνη im Stande der Unbeschnittenheit (V. 10.) beziehn, περιτομὴ aber an gegenwärtiger Stelle eigentlich, also von der Beschn. selbst verstanden werde. Dann umfaßt P. in dem mit εἰς τὸ εἶναι anfangenden Satze beide Zustände Abrahams und deren Folgen, und lehrt seine Leser: Dadurch daß Abr. unbeschnitten gerechtfertigt worden sey durch den Glauben, nachher aber als

*) Zwei völlig ähnliche Anakoluthien möchten sich vielleicht nie zusammen bringen lassen, weil die An. nach keiner festen Regel gebildet wird; wie weit indeß die Freiheit der Griechen in Anwendung derselben gehe, beweisen zur vollen Genüge die Beispiele bei Matthiä Gr. §. 631—633., denen ich aus eigenem Vorrathe nur folgende beigesellen will, die sich sämmtlich auf den Gebrauch des appositionellen Particips beziehen: Thukyd. II, 53. θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε, τὸ μὲν κρίνοντες — —, τῶν δὲ ἁμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων — ἀντιδοῦναι. III, 36. ἔδοξεν αὐτοῖς — ἀποκτεῖναι — ἀνδραποδίσαι, ἐπικαλοῦντες τὴν — ἀπόστασιν. Aesch. Prom. 199. στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠροθύνετο, οἱ μὲν θέλοντες — οἱ δὲ τοὔμπαλιν σπεύδοντες.

Zeichen davon die Beschneidung erhalten habe, sey er zweierlei geworden (zu zwei verschiedenen Geschlechtern in ein bedeutsames Verhältniß versetzt worden), nehmlich Vater der gläubigen Unbeschnittenen, und Vater (= Urheber, erster Träger) der Beschneidung für diejenigen, welche u. s. w. Bei dieser Auffassung fällt jede Schwierigkeit des Dativs weg, Abraham wird bezeichnet als Etwas was er — wie einmal P. ihn dachte — wirklich war, im Folgenden aber die Beschränkung hinzugefügt, welche er machen mußte, wenn er das letzte Verhältniß nicht zur Waffe gegen seine Lehre werden lassen wollte. Ich empfehle daher dieselbe der Prüfung einsichtsvoller Leser. In den nun folgenden Worten sind οἱ ἐκ περιτομῆς die Beschnittenen, und die Ausdrucksform mit der bei II, 8. angeführten zu vergleichen; ob sie aber als Söhne der Beschneidung, oder nur wie Gal. II, 12. Apg. X, 45. XI, 2. als die aus der Klasse der Beschnittenen gedacht seyen, wage ich nicht zu entscheiden. οἱ στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως sind die welche in den Fußtapfen des Glaubens einhergehn. στοιχεῖν nehmlich, eig. in einer Reihe neben oder hinter einander einhergehn, dann einhergehn überhaupt, figürlich wie das häufige περιπατεῖν Bezeichnung dessen was wir wandeln nennen, d. h. des Lebens als freier Thätigkeit; so Apg. XXI, 24. στοιχεῖς τὸν νόμον φυλάσσων. So wie man nun sagt: ὁδῷ πορεύεσθαι, so auch στοιχεῖν ἴχνεσιν (Plut. Solon 20. ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει). Nun aber ist der Weg auf dem ich gehe ein Bild für die Regel der ich im Leben folge, daher wird, ohne daß das Verbum seine Bedeutung wirklich abgelegt habe — was überhaupt in bildlicher Rede nie geschieht —, die Bezeichnung dieser Regel auch durch andere Substantive in demselben Casus hinzugefügt; so Gal. VI, 16. τῷ κανόνι τούτῳ στοιχοῦσιν (vgl. Phil. III, 16.), noch einen Schritt weiter Apg. IX, 31. πορευόμενοι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου, und wohl auch πνεύματι περιπατεῖν Gal. V, 16. 25.*) In den Fußtapfen des Glaubens Abrahams einhergehn aber bedeutet nichts anders als ihn im Glauben nachahmen. Nun aber haben Theod., Anselm., Luther, Costalio, Koppe, Flatt, A. die beiden Participialglieder so gefaßt, als hätte P. geschrieben: οὐ μόνον τοῖς κ. τ. λ. Folgt man ihnen, so ist περιτομή im Vorherg. in geistiger oder mystischer Bedeutung aufzufassen, und es werden nun im ersten Gliede die Juden, im zweiten die Heiden charakterisirt. Für sich hat diese Deutung nur den Artikel vor στοιχοῦσιν, der allerdings auf ein so ge-

*) An den letzten Stellen will zwar Fritzsche den Dativ nur als Dat. Comm. verstanden wissen, aber ich kann die Nothwendigkeit nicht anerkennen, da Beachtung des Ganges den die Sprachentwickelung genommen, eine allenthalben gleiche Auffassung desselben zu gestatten scheint.

formtes erstes Glied zu deuten scheint, gegen sich aber 1) die anzunehmende Inversion τοῖς οὐκ anstatt οὐ τοῖς, obwohl ich dieser kein entscheidendes Gewicht beilegen kann*); 2) das Unerträgliche was darin liegen würde, περιτομὴ das erste Mal von der — weder irgend wodurch angedeuteten noch durch den Zusammenhang mit V. 11. gestatteten — Beschneidung des Herzens, und gleich darauf von der des Leibes verstehn zu müssen; 3) die eben so unerträgliche Wiederholung, welche entstände, wenn P. nach Charakterisirung der gläubigen Heiden V. 11. hier abermals zu ihnen zurückkehrte, um sie noch einmal auf gleiche Weise zu bezeichnen; dagegen 4) der Mangel aller Charakteristik in Bezug auf die Juden, die, da er hier die bloß beschnittenen, ungläubigen gar nicht beizumengen hatte, doch als die gläubigen betrachtet werden müßten; 5) die Verkehrtheit daß er, da das erste περιτομῆς eigentlich verstanden werden muß, die gläubigen Heiden zu den Juden zählen würde. Mit Recht daher ist diese Auslegung von den neusten Ausll. durchaus verworfen worden. Paulus muß sagen, Abraham sey Vater der Beschneidung für die welche nicht nur beschnitten seyen sondern auch den Glauben haben, welchen er schon in der Vorhaut hatte. Diesen Sinn geben unsre Worte, sobald wir den Artikel vor στοιχοῦσιν wegdenken, und diesen haben einige Aeltere, und die meisten Neueren, so wie alle Neusten — Schrader ausgenommen — als den richtigen erkannt. Den Artikel haben Reiche, Köllner zu rechtfertigen, Fritzsche seine Entstehung zu entwickeln gesucht; aber wahr wird immer bleiben, daß er eigentlich fehlen sollte, durch irgend eine Nachlässigkeit des Schreibenden hereingekommen sey. Die Annahme dieser Deutung kann sein Dasein nicht verhindern, denn sie wird durch Zweck und Zusammenhang der

*) Die Griechen sind nehmlich in der Stellung der Negation nichts weniger als genau, so daß sich kaum möchte sagen lassen was möglich sey und was nicht. Hier einige Beispiele: 1) ist ein Adjektiv zu verneinen, das von einer Präpos. regiert wird, so steht die Neg. gewöhnlich vor der letztern, Thuk. I, 141. πελοποννήσιοι πολεμεῖν μὴ πρὸς ὁμοίαν ἀντικαρασκευὴν ἀδύνατοι. II, 102. ἐλπὶς δὲ καὶ πάσας οὐκ ἐν πολλῷ τινὶ ἂν χρόνῳ τουτο παθεῖν. 2) Wo τις beim Verbo steht, das zu verneinen ist, stellen sie die Neg. vor τις Statt vor das Verbum, Xen. Hell. VI, 4. 2. εἰ μή τις ἐφὴ αὐτονόμους τὰς πόλεις εἶναι Statt εἴ τις μὴ ἐφὴ. Plat. Crat. S. 433. C. εἰ μή τι καλῶς ἐτέθη. Rep. V. S. 473. A. IX. S. 579. D. κἂν εἰ μή τῳ δοκοῖ. Ja sogar ὅστις durch die Negation getrennt Thuk. IV, 14. ᾧ μή τινι καὶ αὐτὸς ἔργῳ παρῆν. 3) Die Conjunktion zwischen die Neg. und das Verbum gestellt, zu welchem sie gehört, Thuk. VI, 18. τὸν προὔχοντα οὐ μόνον ἐπιόντα τις ἀμύνεται, ἀλλὰ καὶ μὴ ὅπως ἔπεισι προκαταλαμβάνει. 4) Die Negation vor den Artikel gestellt Statt hinter denselben Thuk. IV, 92. οἳ καὶ μὴ τοὺς ἐγγὺς ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄποθεν πειῶνται δουλοῦσθαι. Wer sich dies erlaubte müßte wohl auch schreiben können: τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόνον für οὐ τοῖς — μόνον.

Stelle gebieterisch gefordert. Wenn nun aber P. sagt, Abr. sey Vater der Beschneidung für diese, so liegt darin offenbar der Gedanke, für alle übrigen sey er es nicht. Und das kann er auch sagen, denn beschnitten sind sie zwar wie die Aegypter und Ismaeliter, aber nicht mit der Beschneidung Abrahams, welche ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens ist. Denn da sie diese nicht haben, haben sie auch das Siegel derselben nicht, und sind nicht Abr. Kinder, ein Prädicat das nach Gal. III, 7. nur τοῖς ἐκ πίστεως zukommt.

V. 13. Zum Subjekt ἡ ἐπαγγελία wird als Apposition hinzugesetzt τὸ — κόσμου, der Artikel beim Infinit. ist daher ganz in der Ordnung, vgl. Herm. z. Soph. Aj. 114., vor κόσμου aber nach ABCDFGH. Dam. von Griesb., Lachm., Fritzsche, mit Recht ausgeworfen, wie denn auch der paul. Sprachgebrauch seiner nicht bedarf. κληρονόμον εἶναι, Erbe seyn, das hebr. נחל, übertragen auf die Erlangung und den Besitz der Güter des Messiasreiches. Daß das Merkmal der Erlangung durch Erbschaft nicht in jeder Stelle wo κληρονομεῖν und κληρονομία bei P. vorkommt, scharf hervortrete, mag zugegeben werden; daß es aber für ihn aus dem Begriffe nicht verschwunden sey, lehren Stellen wie VIII, 17. Gal. III, 29. Aber was heißt κόσμος? Bei Paulus, wenn nichts dabei steht, 1) das Weltall (Röm. I, 20. 1 Kor. VIII, 4. Eph. I, 4. 1 Kor. XIV, 10.) überhaupt alle Dinge Gal. VI, 14.; 2) der Erdkreis (Röm. I, 8. 1 Kor. V, 10.); 3) die Bewohner der Welt (1 Kor. IV, 9.), besonders der Erde, die Menschheit (Röm. III, 19. V, 12. [?] XI, 12. 15. (im Gegensatz gegen die Juden). 1 Kor. IV, 13. 2 Kor. I, 12.; bisweilen mit der Nebenvorstellung der Verderbtheit, doch dies gewöhnlich mit Beisatz. 4) Güter und Angelegenheiten dieses Lebens (1 Kor. VII, 31 ff.). An unserer Stelle entweder der Erdkreis, oder, worauf rabbinische Stellen bei Wetstein u. A. hindeuten, die Welt. Von jenem faßt es unter den neusten Ausll. Köllner, von dieser mit Hinblick auf die Erwartung der messianischen Weltherrschaft, an der die Gläubigen Antheil nehmen sollen, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzsche. Aber wo wurde Abraham eine solche Verheißung gegeben? In der Genesis nicht, selbst הָאָרֶץ, was zweideutig seyn könnte, steht nirgends allein, sondern XII, 7. XV, 18. הָאָרֶץ הַזֹּאת, an der zweiten Stelle mit nachfolgender Grenzbestimmung; XIII, 15. כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה, und auch die LXX drückt sich hier ganz bestimmt aus. Mißverstand also war unmöglich. Absichtliche Verfälschung läßt sich nicht annehmen; denn so willkührlich auch manchmal der Gebrauch erscheine, den P. von alttestamentischen Stellen macht, so ist doch gewiß er selbst immer über-

zeugt, sie besagen oder beweisen das was er daraus ableitet. Aber die Hoffnungen des Volks waren seit der Zeit der Propheten und des Exils gar sehr gestiegen, und umfaßten nichts geringeres als Weltherrschaft unter dem Messias, so daß Paulus leicht und ganz im Geiste seiner Zeit annehmen konnte, schon dem Abraham sey diese verheißen worden, um so mehr als er gewiß die Stellen nicht nachsah, und überdies die Worte ἢ τ. σπέρματι αὐτοῦ hinzugefügt hatte. Ob nun gerade jene Stellen buchstäblich dies enthielten, darauf kam wenig an. Diese Ansicht bietet sich dem Ausleger der für kein System interpretirt, als einfach und richtig dar. Andere haben andere Wege gesucht; zuerst, damit P. nicht etwas unrichtiges sagte, haben sie ihn auf die Verheißung von der Beglückung aller Völker Gen. XII, 3. XVIII, 18. XXII, 18., die dann auch seinem Sohne (XXVI, 4.) wiederholt wird, Rücksicht nehmen lassen, was schon sehr zweifelhaft erscheinen mag, da diese Stellen doch gar keiner κληρονομία erwähnen. Darum hat eben in dieser Beglückung selbst Origenes die κληρ. finden wollen, womit Corn. a Lap. einstimmt; auch Mel. und Heum. tragen ähnliche Gedanken vor. Das Unrichtige fällt in die Augen. Beza versteht alle Völker, deren Herr Abraham dadurch werde, daß er ihr geistlicher Vater sey; aber davon steht wieder nichts in jenen Verheißungen. Grotius meint das Land Kanaan mit den Ländern der übrigen Abrahamiden, also doch einen ziemlichen (!) Theil der Erde; Cramer stimmt bei, doch giebt er zu, daß die anfänglich nur Kanaan bedeutende Verheißung in spätern Zeiten weiter ausgedehnt worden sey; Ch. Schmidt fügt in höherm Sinne noch das himmlische Kanaan hinzu. Semler nennt die weite Ausbreitung des Volks eine Art von Besitz; noch andere wollen gar nur Glückseligkeit und hohe Güter dabei denken, bloß zukünftige Calov, Carpzov, gegenwärtige und künftige S. Schmidt, Glückseligkeit überhaupt oder zukünftige der hier sehr ausführliche Flatt. Zu den Völkern der Erde kehrt Tholuck zurück. Andere wieder anders. Ein Meinungsgewirr, wie mir scheint, ohne Noth. — Im Prädikat denkt man am besten ἐγένετο hinzu. Sie ist geworden τῷ Ἀβρ. ἢ τῷ σπ. αὐτοῦ. Es fragt sich wer das σπέρμα sey? Nimt man das Empfangen der Verheißung und diese selbst in eigentlichstem Sinne, so kann nur an seinen Sohn und Enkel gedacht werden, denn nur diese erhielten die Verheißungen; und daß dies das Richtige sey, dafür spricht 1). der ganze Zusammenhang, der es mit späteren Zeiten gar nicht zu thun hat, 2) daß der Satz, die Verheißung sey ihm gegeben worden οὐ διὰ νόμου ἀλλὰ διὰ δικαιοσ. πίστεως, nur in diesem Falle diejenige Evidenz hat, welche ihr der Ap. ohne Zweifel beilegt, in Bezug auf alle nachmosaischen

Verheißungen dieser Evidenz entbehren würde. Zwar könnten die Worte: ἡ ἐπαγγ. ἐδόθη τῷ σπ. wohl auch bedeuten: sie wurde dem Saamen gegeben als dem künftigen Empfänger der Erbschaft; aber dann träte in Bezug auf die leibliche Nachkommenschaft sofort die Ungewißheit ein, ob sie nicht vielleicht ihrer Gesetzerfüllung wegen das Erbe empfangen solle, in Bezug auf Christum aber, an den Olshausen wegen Gal. III, 16. gedacht hat, die Unwahrscheinlichkeit daß er diesem eine δικ. πίστ. beilegen solle. Ich denke also nur an die nächsten Nachkommen Abrahams. Weil nun im Folg. mit αὐτόν fortgefahren, also auf das σπέρμα gar keine Rücksicht genommen wird, so müssen wir annehmen daß P. des letzteren nur nebenbei erwähne, weil ja doch auch dieses die gleichen Verheißungen erhalten hatte, sein Hauptaugenmerk aber fortwährend auf Abraham gerichtet behalte; wie auch ganz natürlich war, da er Theils im ganzen Kap. nur von diesem handelt, Theils nur von ihm die δικ. πίστ. mit ausdrücklichem Zeugnisse der Schrift belegen konnte; und ich kann mich daher nicht entschließen mit Fritzsche auf beide Wörter gleichen Nachdruck zu legen, um so weniger als P. in diesem Falle wohl nicht ἤ sondern οὐδὲ geschrieben haben würde. Νόμος ist gewiß nur vom jüdischen Gesetze zu verstehn, Theils weil, wie oft gesagt, P. nur dies als göttliches Gesetz erkennt, Theils weil jeder Gedanke an Gesetz überhaupt, wovon es Koppe und Rosenm. verstehn, diesem Zusammenhange fremd ist. Wenn er nun sagt, die Verh. sey Abr. οὐ διὰ νόμου zu Theil geworden, so ist darin nichts anderes enthalten als was er, wenn der affirmative Gegensatz nicht wäre, auch hätte so ausdrücken können: χωρὶς νόμου αὐτῷ ἐγένετο. Auf dem Boden der Geschichte fußend will er lehren daß das Gesetz, welches noch gar nicht vorhanden war, also auch noch weder erfüllt noch übertreten werden konnte, auf die Ertheilung der Verh. gar keinen Einfluß gehabt, dieselbe auf keine Weise vermittelt habe. Unnöthig sind daher alle die Versuche διὰ νόμου durch per justitiam legis (Calov., Bengel, A.), per opera legis (Beza, Flatt, A.), sub conditione observandi legem (Grotius), und sonst auf andere Weise zu erklären, und ganz unrichtig Scholz's Uebersetzung: wegen des Gesetzes. δικαιοσύνη πίστεως ist bekannt; aber zu fragen bleibt, einmal, ob denn P. hier nicht von der Geschichte abweiche, nach der ja doch die Verheißung dem Glauben vorausgehe? und dann, warum er nicht lieber sage διὰ χάριτος, um die freie Gnade als einzige Ursache derselben darzustellen? Auf das erste kann man antworten, daß allerdings das angezeigte Verhältniß habe Statt finden müssen, da der Glaube an die Verheißung nothwendig später sey als die Verheißung selbst; daß aber auch nach seiner δικαίωσις die Verheißung neue Bestätigung

erhalten habe. Auf das zweite, daß es hier im Zwecke des Apostels liege, zu zeigen was auf menschlicher Seite zu Erlangung des Heils geschehen müsse, und daß überdies, da die δικ. π. ein Geschenk der göttlichen χάρις ist, er dem Wesen nach das Nehmliche sage, als wenn er gesagt hätte, er habe die Verheißung διὰ χάριτος erhalten. Was nun zuletzt den Zusammenhang unsers V. mit dem vorhergehenden betrifft, so lehrt uns die Part. γάρ, die nun einmal nicht neque vero (Koppe) oder neque porro (Tholuck) bedeuten kann, daß der Ap. einen vorangehenden, und zwar wahrscheinlich unmittelbar vorangehenden Gedanken begründen oder erläutern wolle. Wiefern aber der Hauptinhalt von V. 10—12. die Nachweisung war, daß die δικαιοσύνη von der Beschneidung unabhängig und einzige Frucht der πίστις sey, scheint der hier vorgetragene Gedanke eine solche Begründung oder Erläuterung nicht enthalten zu können, und aus diesem Scheine sind die falschen Erklärungen der Partikel hergeflossen. Aber der Schein ist trüglich, und die Bedeutung der Part. kann nicht aufgegeben werden. Man hat daher die Verbindung nicht mit jenem Hauptgedanken, sondern, wie ich früher schon gethan, und auch Köllner, Meyer, Fritzsche thun, mit dem letzten Gedanken zu machen. Dieser war: Abraham ist Vater aller Gläubigen, auch von den Juden nur derer die zur äußern Berufung die innere Glaubensähnlichkeit hinzufügen. Damit nun der Gedanke, der Glaube mache zu seinen Söhnen, also auch zu Erben mit ihm, nicht aber das Gesetz, ihm zugestanden werden müsse, zeigt er daß auch die Frucht der Sohnschaft, nehmlich die Theilnahme an der κληρονομία nur vom Glauben abhange, sowie die erste Ertheilung an Abraham nur aus ihm geflossen sey. Und als Exposition des Gedankens: Nur der Gläubigen Vater ist Abraham, wird unser Vers ganz richtig mit γὰρ an Vers 12. angeknüpft.

V. 14. P. liebt die apagogische Beweisführung, setzt daher gern eine seinen Sätzen widersprechende Behauptung, um zu zeigen daß ihre Annahme einen andern von ihm als unwidersprechlich angesehenen Satz aufheben würde, vgl. Gal. II, 21. III, 18. al. Dies thut er auch hier. Zum Beweise des Satzes daß die Verheißung nicht durch das Gesetz sondern durch die πίστις als freies Geschenk Gottes vermittelt worden sey, giebt er anstatt der bloßen Nachweisung des Früherseyns der Verheißung, eine theologische Begründung durch die Darstellung, wohin es führen würde, wenn man das Erbe vom Gesetz abhängig denken wollte. Daß νόμος das mos. Gesetz bezeichne, wird immer mehr anerkannt, und ist gewiß das Richtige; οἱ ἐκ νόμου, das Subjekt des Vordersatzes *) kann

*) Glöckler's Annahme nehmlich, es sey κληρόνομοι zu ergänzen, ist

nur diejenigen bezeichnen, welche unter dem Gesetze stehn, in dieser ihrer Eigenschaft betrachtet, gerade wie V. 12. οἱ ἐκ περιτομῆς die der Beschneidung Theilhaftigen bezeichnet, und weder die Befolgung des Gesetzes, die allerdings in dem hier angenommenen Falle gefordert werden würde (Heum., Koppe, Scholz, A.), noch das ἐργάζεσθαι V. 4. (Tholuck), wird durch den Ausdruck angedeutet, indem, wie namentlich Fritzsche völlig richtig bemerkt, P. hier nur das Dilemma im Sinne hat: die κληρονομία kommt entweder ἐκ νόμου oder ἐκ πίστεως. Er hätte daher seinen Vordersatz auch so ausdrücken können: εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία. Sinn: wenn das Gesetz Vermittlerin oder Bedingung des Erbes ist. Im Nachsatze: κεκένωται — ἐπαγγελία, bedeutet κενοῦν leer machen, eitel, nichtig machen, seines Werths oder seiner Kraft und Gültigkeit berauben, vgl. 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. IX, 3. bes. 1 Kor. I, 17. καταργεῖν eben dies, vgl. III, 3. 31. Der Glaube ist eitel geworden, die Verheißung hat ihre Gültigkeit oder ihren Werth verloren. Wir fragen hier 1) was für eine πίστις ist gemeint? 2) wiefern findet diese Behauptung Statt? Auf die erste Frage antwortet Erasmus: es ist die fides des verheißenden Gottes, die durch Unmöglichkeit der Erfüllung vernichtet wird, und einige Ausleger scheinen es mit ihm zu halten; aber bei π., so kahl hingestellt, kann Niemand an die göttliche πίστις denken. Theod., Cornel. a Lap., Grot., A.: der Glaube Abrahams; aber diese Erklärung ist zu eng; einzig richtig wird seyn, πί im gewöhnlichen Sinne zu nehmen. 2) Wenn die κληρονομία an Erfüllung des Gesetzes geknüpft ist, so kann Glaube und Verheißung in zwei Rücksichten vernichtet werden, sowohl im Falle der wirklichen Erfüllung, weil dann, wo der Mensch um seines Verdienstes willen die κλ. von der göttlichen Gerechtigkeit fordern kann, der Glaube nicht mehr nothwendig, die Verheißung dessen was Gott leisten muß, keine Erweisung seiner Gnade mehr seyn würde, und so fassen es Chrysost., Heum., Cramer, Morus, Koppe, Rosenm.; als auch wenn diese Erfüllung von den Menschen nicht geleistet wird, indem es dann nichts hilft, daß Gott versprochen hat und der Mensch daran glaubt, da eine Bedingung dabei ist, die er nicht erfüllen kann, und so Erasm., Beza, u. A. Der ersten Erklärung steht nicht nur das entgegen, daß ἐπαγγελία in prägnantem Sinne genommen werden muß, um einen richtigen Gedanken zu erhalten; denn nicht als Versprechen, sondern als Gnadenerweisung wird die Verheißung zu Nichte, wenn das Verheißene um der

eine von den vielen weder in Sprache noch Zusammenhang begründeten Behauptungen die sein Commentar enthält.

Werke willen geschieht; sondern auch daß P. den Fall der Erfüllung gar nicht als möglich denkt, was seit III, 20. wohl zu bedenken ist, und mehr noch daß V. 15. dann in gar keine Verbindung mit V. 14. zu bringen ist. Gegen die zweite findet keine Einwendung Statt. Ich nehme sie daher an. — Nun scheint P. so zu argumentiren: Kommt das Erbe durchs Gesetz, so ist Glaube und Verheißung nichtig. Nun aber kann dies nicht seyn, der Glaube, dem in der Schrift so hoher Werth beigelegt, und Abrahams Rechtfertigung zugeschrieben wird, kann nicht eitel, die Verheißung des wahrhaftigen Gottes nicht trüglich seyn; also kann auch die Erlangung des Heils nicht an eine Bedingung geknüpft seyn, welche diese Folgen haben würde. Ist aber nicht das Gesetz Bedingung, so muß es der Glaube seyn.

V. 15. Der Beweis des Satzes: κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. Ὁ νόμος ὀ. κατεργ. ὀργή, als göttlicher Zorn, aus I, 18. II, 8. bekannt. Das Gesetz bewirkt denselben; fragen wir, wodurch? so werden wir nur antworten können: dadurch daß es nicht erfüllt wird, vielmehr den Menschen zur Uebertretung reizt. Auch der Ap. kann nach den Belehrungen die er K. VII. über den Einfluß des Gesetzes auf den sittlichen Zustand des Menschen giebt, die Sache nicht anders gedacht haben. Ist daher im nächsten Satze: οὗ — παράβασις, γὰρ die rechte Lesart, so werden wir zugestehn müssen, daß er darin nicht sowohl beweise daß das Gesetz den Zorn wirke — denn daraus daß ohne Gesetz keine παράβασις Statt findet, folgt dies nicht —, als vielmehr, das das Gesetz denselben wirke, und nichts anderes. Dann scheint er so zu argumentiren: Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine παράβασις, nicht: keine Sünde, denn diese ist auch im Zustande der Gesetzlosigkeit vorhanden, sondern keine Uebertretung, denn Uebertretung setzt ein Gesetz voraus. Wo aber keine Uebertretung, da kann auch kein Zorn, keine Strafgerechtigkeit daseyn, da auch diese nur den Uebertreter treffen kann. Nun aber ist die göttliche ὀργὴ unleugbar da; also muß das Gesetz es seyn welches sie hervorgerufen hat. Aber recht an diese Stelle gehörig kann man diese Argumentation wohl schwerlich nennen. Nun bieten ABC. Copt. Syr. phil. in marg. Theod. Theoph. Ambr. Or. lat. δὲ für γάρ, was Lachm. und Fritzsche aufgenommen haben, Reiche und Meyer um des Verdachts willen verworfen, daß der scheinbare Mangel eines caussalen Zusammenhangs die Aenderung erzeugt haben könne, was freilich eben so möglich ist, als die Versuche mancher Ausll., γὰρ selbst autem u. dergl. bedeuten zu lassen. Was Sinn und Zusammenhang anlangt, so kann dann P. nur so gedacht haben: hängt das Erbe vom Gesetze ab, so ist die Verheißung dahin, denn das Gesetz wirkt nichts als Zorn; wo aber kein Gesetz ist,

da findet auch keine Uebertretung Statt, also auch kein Zorn; da also ist ein Walten der rechtfertigenden und beseligenden Gnade möglich, kann also auch das Erbe verliehen werden; so daß P. mit diesem Satze zum Hauptgedanken V. 14. zurückkehrt. Nun ist dies sehr zweckmäßig, die Auktorität aber für diese Lesart gut, ich glaube daher daß sie anzunehmen und in Folge dessen so zu interpretiren sey, wie eben von mir geschehn ist.

V. 16. Der erste Theil dieses V. wird fast durchgängig *) als der Schluß betrachtet, worin der Ap. den affirmativen Theil von V. 13., den er bisher bewiesen hat, als Folgerung aus der voranstehenden Argumentation herleite. Daß er dies thun konnte, liegt am Tage; daß er es aber nicht thue, scheint mir aus Folgendem hervorzugehn: 1) διὰ τοῦτο ist nicht eigentlich das Zeichen der aus den Prämissen abgeleiteten Schlußfolge, sondern wo es sich auf Vorhergehendes bezieht, Andeutung einer aus einer Gedankenreihe oder angeführten Thatsachen gezogenen Folgerung, vermöge seiner Bedeutung: wegen dieser Ursache, aus diesem Grunde; dagegen aber scheint zwischen διὰ τοῦτο and ἵνα eine enge Verbindung Statt zu finden, welche darauf deutet daß τοῦτο erst im Folgenden erklärt werden solle. 2) Es ist gar nicht die Art des Ap., einen Satz den er bereits völlig ausgesprochen und dann mit Gründen befestigt hat, noch einmal als Schlußsatz vorzutragen, vielmehr, wenn er es nicht ganz dem Leser überläßt den Schluß zu ziehn, kehrt er nur auf eine ähnliche Weise dahin zurück, wie er im letzten Theile von V. 15. gethan zu haben scheint. 3) Der folgende Satz ist nicht der wirkliche Schluß aus dem Obigen, vielmehr wird dieses nun schon als unumstößlich festgehalten, um nach der bekannten Weise unsers Ap. die Zwecke auszusprechen, um deren willen Gott diese Anordnung getroffen habe. Ich verbinde daher τοῦτο und ἵνα, und übersetze: Darum —, damit u. s. w. Ein Verbindungswort war hier nicht nöthig. Nun wird im ersten Gliede das Fehlende verschiedentlich ergänzt, ἡ ἐπαγγελία oder ἡ κληρονομία γίνεται, κληρονόμοι εἰσὶν u. s. f. Die erste Ergänzung wäre die natürlichste wegen V. 13. wenn nicht nachfolgte: εἰς τὸ — ἐπαγγελίαν, wodurch sie wie mir scheint unerträglich wird, gleichviel ob ἡ ἐπαγγ. ausgesprochen sey oder nicht. Man würde also eine der beiden andern angeführten wählen müssen, wenn man nicht vorziehn sollte zu urtheilen, P. habe absichtlich nichts geschrieben, weil er einige Unbestimmtheit übrig lassen, den Begriff dessen was aus der πίστις komme, möglichst weit und um-

*) Nur Scholz scheint davon abzuweichen, indem er übersetzt: Darum durch den Glauben, auf daß es aus Gnade geschehe, und erklärt: Die Verheißung ward darum an den Glauben geknüpft, damit u. s. w.

fassend erhalten wollte. Im zweiten Gliede ist ἡ oder besser γένηται zu ergänzen, die ganze Stelle sehr ähnlich mit 2 Kor. VIII, 13. κατὰ χάριν aber erfolgt das Heil, wenn es dem Menschen nicht gegeben wird als Lohn seines Verdienstes, sondern als Geschenk, aus bloßer Gnade (vgl. V. 4.). Nachdem also P. im Obigen bewiesen hat, daß das Heil welches Gott der Menschheit — dem Saamen Abrahams — verheißen habe, einzig an den Gläuben geknüpft sey, stellt er nun als Grund warum dies geschehn, die göttliche Absicht auf, es aus Gnaden zu verleihen. Fragen wir weiter nach dem Grunde, warum Gott es aus Gnaden ertheilen wollen, so antwortet uns P. in den nächsten Worten: εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τ. ἐπαγγ. π. τ. σπ., damit die Verheißung für den ganzen Saamen zuverlässig, unwandelbar wäre, d. h. gewiß in Erfüllung gehn möchte. Wäre nehmlich ihre Erfüllung an's Gesetz, also an menschliche Leistung geknüpft worden, so hätte sich Gott gleichsam selbst die Hände gebunden, wiefern er sie nur noch denen hätte halten können, welche das Gesetz erfüllten, d. h. Niemanden, da Niemand das Gesetz erfüllt hat oder erfüllt, seine Gerechtigkeit aber, von welcher in diesem Falle die Gewährung abhing, sich nicht beugen ließ. Da sie aber vermöge der Anknüpfung an den Glauben von der Gnade abhängig geworden ist, die Gnade aber durch die menschliche Sünde nicht gebunden wird, so hat sich Gott auf diese Art die Möglichkeit gesichert sein gegebenes Wort zu halten, und so wird durch diese göttliche Anordnung die Verheißung eine unumstößliche, ihre Erfüllung allen denen verbürgt, welche diese Bedingung, des πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (V. 5.), zu leisten sich bequemen. Konnte nun auch schon der Beisatz παντὶ nach dem bisher Gesagten deutlich genug darauf hinweisen, wer unter dem σπ. zu verstehn wäre, so hält er es doch, und gewiß nicht ohne Grund, für nöthig, sich auch hier darüber zu erklären. Daher die Worte οὐ τῷ — πίστεως Ἀβραάμ. Hier sind τὸ ἐκ τ. ν. σπέρμα die leiblichen Nachkommen, doch an dieser Stelle nicht alle und jede, sondern bloß die Gläubigen unter ihnen *); τὸ ἐκ π. Ἀβρ. diejenigen, welche

*) Köllner will diese Unterscheidung nicht anerkennen. Hier seine Gründe: 1) erst hier scheine die V. 9. aufgeworfene Frage ganz entschieden zu werden. Keineswegs, sie ist längst entschieden. 2) es werde nichts hinzugesetzt, was auf einen solchen Unterschied hindeute. Das ist wahr, aber es war nicht mehr nöthig, nachdem P. im Obigen deutlich genug dargestellt hat — wenn auch nicht so bestimmt ausgesprochen wie Gal. III, 7. —, daß er als wahres σπ. Ἀβρ. nur die Gläubigen anerkenne. 3) es stehe ausdrücklich παντὶ, was alle Juden mit begreife. Das aber ist's eben worüber wir verschiedener Meinung sind, kann also nicht als Grund für oder wider eine der beiden Ansichten aufgestellt werden. 4) der Ap. deute III, 1. darauf hin,

das Gesetz nicht haben, noch leiblich von Abraham abstammen, sondern bloß durch die Verwandtschaft des Glaubens seine Kinder sind *). Der angefügte Relativsatz ὅς — ἡμῶν gehört nicht zum eigentlichen Gange der Darstellung, scheint aber den Zweck zu haben, den Gedanken: Alle welche den Glauben haben, sind Abrahams Kinder, nochmals einzuschärfen. Er könnte auch diese Form haben: ἐστι γὰρ Ἀβρ. πάντων ἡμῶν πατήρ, und hier wäre γάρ explikativ.

V. 17. Um den Gedanken: Er ist unser aller Vater, zu begründen, fügt P. noch ein Citat hinzu, wörtlich nach der LXX aus Gen. XVII, 5. An ihrem Orte enthalten diese Worte nichts als Ankündigung großer leiblicher Nachkommenschaft, P. nimmt sie in dem Sinne, in welchem er überhaupt vom Saamen Abrahams zu sprechen pflegt. Ob man dies Citat in Klammern einschließe oder nicht, macht wenig Unterschied; wenn es geschieht, so geschieht es darum, um die Verbindung der letzten Worte von V. 16. mit κατέναντι — θεοῦ, welche ohne Zweifel Statt findet, dadurch anzudeuten **). In diesem Beisatze ist zuerst die Lesart ἐπίστευσας (FG. Syr. Erp. It. al.) viel zu wenig begründet, um unsre Aufmerksamkeit in irgend höherem Grade auf sich zu ziehn, die gewöhnliche aber, ἐπίστευσεν, nöthigt zur Anknüpfung des Ganzen an die letzten Worte von V. 16. Was ferner die Construktion anlangt, so dürfen wir ein Paar ganz verfehlte Erklärungen derselben bei älteren Ausll. mit Stillschweigen übergehn, um nur diejenigen zu prüfen, welche sich in der neueren Zeit noch geltend gemacht haben. Dahin gehört die

---

und lehre K. IX — XI. ausdrücklich daß noch alle Juden gläubig werden sollen. Das lehrt er aber nicht, selbst πᾶς Ἰσραὴλ (XI, 25.) kann nicht alle Individuen bezeichnen, da P. selbst den Untergang eines Theils von ihnen zugesteht; aber lehrte er es auch, so würde doch daraus nichts folgen, indem auch diese Alle dann immer nicht als leibliche Nachkommen, sondern als geistige Söhne Abrahams durch den Glauben zum Heil gelangen würden. Ich bleibe daher bei der oben aufgestellten Meinung, für die auch Fritzsche sich erklärt hat.

*) Die Verbindung des Genitivs Ἀβραάμ mit πίστεως wird von Fritzsche — ohne Angabe von Gründen — verworfen, und dafür vor demselben σπέρματι ergänzt, aber ich gestehe daß mir diese Ergänzung, und die Trennung des Genit. von dem Worte bei dem es steht, so hart erscheine, daß ich sie nicht annehmen könne, bis mir die Unmöglichkeit der natürlicheren Verbindung mit schlagenden Gründen, die ich nicht entdecken kann, erwiesen sey.

**) Wenn Fritzsche im Widerstreit mit der gewöhnlichen Ansicht die Einschließung verwirft, weil in den nächsten Worten auf die Schriftstelle Rücksicht genommen werde, so glaube ich daß er zu weit gehe; denn diese Rücksicht, die immer nur eine entfernte ist, kann Statt finden, auch wenn man dem Leser die Uebersicht des grammatischen Zusammenhangs durch Beifügung jener Zeichen erleichtert.

von Glöckler, der κατέναντι θεοῦ οὗ ἐπίστ. als ganz regelmäßige Attraktion für ὃν ἐπίστευσεν angesehn wissen will, was freilich recht angenehm wäre, aber nur darum nicht annehmbar ist, weil P. hier nicht zu sagen hatte ὅτι Ἀβρ. ἐπίστευσε θεόν, d. h. er glaubte daß Gott sey, sondern hier wie im ganzen Kap. auf das Ἀ. ἐπ. τῷ θεῷ (V. 3.) zu blicken hatte. Eine zweite ist die von Schmid *) vorgeschlagene, von de Wette und Meyer gebilligte, daß zu construiren sey: κατ. θεοῦ κατέναντι οὗ ἐπ. Man stützt sich auf einen allerdings Statt findenden Gebrauch, nach welchem eine vor dem Relativ zu wiederholende Präp. nicht selten ausgelassen wird (Matth. Gr. S. 1192., wo sich verschiedene Beispiele hinzufügen ließen.). Ich will dies, obwohl es so wie hier ohne Beispiel wäre, doch nicht für so unmöglich halten wie Reiche gethan hat, aber nothwendig ist auch diese Annahme nicht, da die Art der Attraktion, welche von Bengel, Benecke, Reiche, Köllner, Fritzsche angenommen wird, nehmlich bei einem Verbo das nicht den Akk. nach der Regel, sondern den Dativ regiert, obgleich selten, doch nicht ohne Beispiel ist (Fritzsche giebt Plat. Protag. S. 361. E. Rep. VII, S. 531. E.), und daher auch hier als obwaltend betrachtet werden darf. Sind wir nun über die Construktion im Klaren, so haben wir nach dem Sinne zu fragen. Hier sagt nun Chrys. τὸ κατέν. ὁμοίως ἐστίν, und findet den Sinn: so wie Gott nicht in buchstäblichem sondern figürlichem Sinne, und geistlich unser Vater sey, so auch Abraham; und eben so Theoph., ähnlich Theod., Erasmus, Pareus, neuerlich Glöckler. Diese Bedeutung aber läßt sich gar nicht erweisen. Augustins Bemerkung: **significavit fidem in interiore homine esse in conspectu dei, non in ostentatione hominum, sicuti est carnis circumcisio**, würde nur bei Wiederholung des κατέναντι Statt finden, das erste auf V. 16. bezogene nicht mit umfassen. Beza (**i. e. cognatione spirituali, quae coram deo locum habet, et deo nos gratos reddit**) will soviel sagen, da er nicht schlechthin Vater, sondern Vater vor Gott sey, so sey er es nicht leiblich, sondern geistlich; womit Ch. Schmidt (vielleicht auch Carpzov) ohngefähr überein stimmt. Semler setzt nach Bengel's Vorgang das „vor Gott" darein daß diese Nachkommenschaft vor Gott d. h. in Gottes Rathschluß und Allwissenheit schon dagewesen, ob sie auch in der Wirklichkeit noch nicht erschienen. Eben dafür hat Olshausen sich entschieden; aber obwohl die Worte das bedeuten könnten, spricht doch P. nicht von jener Zeit, wo Abr. Saame noch nicht existirte, sondern von der ge-

*) Ueber die grammatisch richtige Erklärung von Röm. IV, 17. in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831. H. 2. S. 142.

genwärtigen, indem er sagt: ὃς ἐστὶν π. π. ἡμῶν. Schleußner, Paulus, Scholz nehmen κατ. οὗ = ἀνθ' οὗ, aber mit Recht hat Fritzsche bemerkt, daß es dann heißen müßte κ. οὗ ἐπίστ. θεῷ, nicht θεοῦ; darum daß er Gott geglaubt hat. Die Erklärungen: vi atque potestate divina (Koppe), nach Gottes Absicht oder Wollen (Cramer, Reiche, de Wette), lassen sich in der Bed. von κατέν. nicht begründen. Die von Meyer „coram deo coram quo credidit, Abraham ist vergegenwärtigt wie er Angesichts des ihm erschienenen Gottes steht, als π. π. ἡμῶν, und in conspectu dei gläubig geworden ist", ruht auf der Schmid'schen Construktion, und hat wieder den Fehler, daß sie unbeachtet läßt, daß P. nicht von der Zeit spricht, wo Abraham lebte, sondern von der gegenwärtigen. Sprachlich rechtfertigen läßt sich nur die von Böhme, Flatt, Tholuck, Köllner, Schmid, Fritzsche, vor Gott d. h. nach Gottes Urtheile, denn wie παρὰ und ἐνώπιον, so kann auch κατέναντι diese Bedeutung haben; und was den Sinn anlangt, so begreifen wir wie unserm Ap. Etwas darauf ankommen mußte, daß Abr. nicht nur nach menschlicher Meinung — wie die Juden sich für seinen Saamen ansahn —, sondern nach Gottes allein gültigem Urtheile, also in Wahrheit unser Vater sey. Darum behalte ich diese Erklärung bei. — Die nun folgenden zwei beschreibenden Participialglieder τοῦ ζωοπ. — ὡς ὄντα haben unter den Händen der Ausleger kein günstiges Geschick erlebt, indem man bald an den Worten allzu ängstlich deutete, bald mit gleicher Aengstlichkeit im Leben Abrahams die Momente aufsuchte, an welche P. als er sie schrieb gedacht haben möchte, und so sich und die Leser um den Genuß der schönen poetischen Beschreibung brachte, die er von der göttlichen Allmacht giebt. Jeder der unsern Ap. kennt, muß wissen, wie so oft er dem Namen Gottes Beschreibungen beifügt oder substituirt, welche dazu dienen gerade diejenigen Eigenschaften oder Wirkungen Gottes hervorzuheben, die unter den gegebenen Umständen gerade den meisten Eindruck machen, oder den eben ausgesprochenen Gedanken am stärksten motiviren (vgl. V. 5. 24. 2 Kor. I, 3. 9. II, 14. IV, 6. 14. VII, 6. al.). Hier nun will er den Glauben Abrahams preisen, der zu einer Zeit als nicht die mindeste Hoffnung auf Nachkommenschaft vorhanden war, dennoch dem Verheißungsworte Gottes: ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, fest vertraute. Dies Vertrauen nun konnte nur auf der lebendigen Ueberzeugung von der Allmacht ruhen, die auch das unmöglich Scheinende möglich machen kann. Wenn er nun Gott als denjenigen bezeichnet, der die Todten lebendig macht, und das was gar nicht da ist, ruft als ob es sey — der einzig mögliche Wortsinn der beiden Glieder —, so erkennen wir

darin erstlich einen schönen Klimax, indem, wenn es groß ist, Todte zu beleben, es noch weit größer ist, Nichtseyendes als seyend zu behandeln, sodann einen klaren Hinblick auf die Verhältnisse unter denen Abraham glaubte, der schon Erstorbene an die Möglichkeit seiner Belebung — gerade wie P. selbst 2 Kor. (s. oben) seine Erhaltung von dem erwartet der Jesum von den Todten auferweckt hat —, der Kinderlose an die verheißene Vaterschaft vieler Völker, und werden zugleich einen Hinblick gewahr auf die großen Wunder der christlichen Zeit, da Gott Jesum von den Todten erweckt, und die so zuvor sein Volk nicht waren, zu seinem Volke gemacht hatte (IX, 25 f.). Werfen wir dann noch einen Blick auf die einzelen Worte, so werden wir in der Beschreibung ὁ καλῶν — ὄντα den erhabenen Ausdruck der Schöpfersmacht entdecken, welche die noch gar nicht vorhandenen Völker dem Geiste Abrahams vorgeführt hatte als wären sie, weil sie wußte daß sie ihnen Daseyn geben konnte, sobald die Zeit gekommen war. Diese einfache, der Sache angemessene Deutung habe ich nur bei Bengel und Meyer vorgefunden, denen ich mich hierin mit Freuden anschließe. Ihr am nächsten steht die von dem Schöpferworte selbst, welches das Nichtseyende wie Seyendes ins Leben ruft (Par., Schrader, Reiche, Köllner, de Wette), mit Bezugnahme auf Jes. XLI, 4. XLVIII, 13. Weish. XI, 26., und obwohl an allen diesen Stellen καλεῖν nicht schaffen, sondern herbeirufen bedeutet, liegt auch darin nichts unrichtiges, sobald man nur nicht, wie manche Ausleger, sich dahin verführen läßt ὡς ὄντα = εἰς τὸ εἶναι zu setzen, was durchaus unrichtig ist. Auch diejenigen welche wie Benecke und Olshausen erklären: der das Nichtseyende mit Namen nennt als sey es, obwohl sie sich zu sehr auf das Gebiet der Allwissenheit verirren, können noch nicht als ganz Fehlende bezeichnet werden. Dagegen die früher von Ch. Schmidt, Koppe, Böhme, A. angenommene, neustens von Fritzsche wieder emporgebrachte und nach Möglichkeit gestützte Erklärung des καλεῖν vom göttlichen Rufe zur ewigen Glückseligkeit, wobei dann τὰ μὴ ὄντα allgemeinere Bezeichnung für τοὺς μὴ ὄντας ist (1 Kor. I, 27 f.), kann ich, so gewiß die Worte dies bedeuten können, doch weder in Abrahams Geschichte noch im Zusammenhange unsrer Stelle motivirt finden, noch in einer Beschreibung der göttlichen Allmacht die Erwähnung dessen daß Gott die noch nicht Geborenen schon zum ewigen Heil bestimme, für passend anerkennen.

V. 18. Das Vertrauen auf den allmächtigen Gott, dessen im vorigen Verse gedacht worden ist, erscheint dem Apostel so stark und nachahmenswerth, daß er nicht unterlassen kann im folgenden Abschnitte dessen Stärke weiter zu beschreiben, beson-

ders durch Nachweisung der Hindernisse welche ihm entgegen gestanden. Die Anknüpfung durchs Relativ bei weiter entferntem Namen hat nichts auffallendes, da sie sich auch sonst nicht selten findet. ἐπίστευσε παρ' ἐλπίδα heißt eigentlich: er glaubte wider Erwarten, d. h. obwohl Niemand erwartete daß er glauben würde. Es kann aber in diesem Zusammenhange nur den von allen Auslegern angenommenen Sinn haben: Er glaubte wo nichts zu hoffen war, nehmlich menschlicher Ansicht und Berechnung nach. ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung hin, wie 1 Kor. IX, 10. ἐπ' ἐλπίδι ὀφείλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, vgl. Röm. VIII, 21. *). Verschieden ist Hos. II, 20. für das hebr. לָבֶטַח. Es fällt in die Augen, daß Paulus hier die Gegensätze absichtlich aufgestellt hat, um die Vorstellung von Abrahams nach menschlicher Ansicht hoffnungsloser Hoffnung dadurch zu heben. Von den Worten εἰς τὸ γενέσθαι — ἐθνῶν sind drei Auffassungen denkbar, die objektive, die consequutive, die finale. Die erste, bei welcher das γενέσθαι dasjenige ist, was Abr. gehofft hat, ist die gewöhnlichste. Unter den Neueren findet sie sich bei Scholz, Benecke, Paulus, Schrader, Glöckler, Reiche, Köllner, de Wette. Von Seiten des Sinnes möchte sie sich annehmen lassen, denn Fritzsche's Bemerkung, daß dann der Ap. hätte müssen eine andere Schriftstelle nachfolgen lassen, kann ich nicht begründet finden, da der Gedanke mir gut zusammen zu hangen scheint: Er glaubte daß er der Vater vieler Völker werden sollte nach der Verheißung: So wird dein Saame seyn. Aber mit der Sprache weiß ich sie nicht zu vereinigen. Erstlich ist πιστεύειν mit εἰς und Inf. ganz beispiellos, was bei den vielen Gelegenheiten die, wie Meyer

*) Andere anders. Um nur der Neueren zu gedenken, verbindet Scholz ἐπ' ἐλπ. mit ἐπίστευσεν zu dem Sinne: er vertraute der Hoffnung; aber es liegt am Tage daß das Verbum hier absolute gesetzt seyn muß, um sein auf Gott gerichtetes Vertrauen zu bezeichnen; Benecke, Paulus, Schrader, Fritzsche: mit Hoffnung, aber obwohl ἐπί mit Dat. eine Hinzufügung bezeichnet, so könnte doch die Hoffnung nicht als etwas zur πίστις bloß Hinzutretendes sond. nur entweder als Grund oder richtiger als Folge derselben gedacht werden. Als Grund haben sie Reiche, Köllner, de Wette, wirklich gefaßt, aber nicht die Hoffnung war Grund seines Vertrauens, sondern s. Vertrauen Grund seiner Hoffnung; er hätte nicht gehofft, hätte er nicht eine lebendige Ueberzeugung von Gottes Allvermögen gehegt. Noch weniger kann die Hoffnung mit de Wette als Bedingung der πίστις gedacht werden, indem der Ap. sich selbst widersprechen würde, wenn er einen bedingten Glauben Abrahams behaupten wollte. Meine obige Erklärung ist durch die zwei angeführten Stellen hinlänglich gerechtfertigt. Wie dem Ackersmann bei seiner Arbeit die Hoffnung des Erndteziels die Mühseligkeit erträglich macht, so ließ den Erzvater seine auf die πίστις gegründete Hoffnung, auf die er hinaus schaute, die vor Augen liegende Unwahrscheinlichkeit und Hoffnungslosigkeit übersehn.

richtig bemerkt, sich dem Ap. dazu dargeboten hätten, wohl als ein Grund gegen diese Fassung angesehn werden darf. Sodann da πιστ. εἰς τι bedeutet: sein Vertrauen auf Etwas richten oder gründen, so konnte man wohl sagen π. εἰς τὸν θάνατον τοῦ χριστοῦ und ähnliches, nicht aber εἰς τὸ γενέσθαι τι, wenn dies ein gehoffter Gegenstand ist. Endlich aber hätte dann P. entweder das Pron. ganz weglassen oder ἑαυτὸν schreiben müssen. — Die consequutive Auffassung, sonst bei S. Schmidt, Ernesti, Böhme, Flatt, A. anzutreffen, ist neustens wieder von Fritzsche ergriffen worden, doch dahin abgeändert, daß εἰς τὸ γενέσθαι nicht bedeuten soll: so daß er geworden ist, sondern: so daß er zu werden erwartete. Bei dieser Form derselben aber wird Etwas hinein gelegt, was in den Worten nicht enthalten ist, der Begriff des Meinens oder Erwartens, bei der früheren die Erwähnung der Frucht von Abr. Glauben überflüssiger Weise, und in der Schilderung dieses Glaubens selbst ganz ungehörig vorausgenommen, wozu noch kommt daß V. 22. die in Bezug auf ihn einzig wahre Frucht, nehmlich das λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην, an gehöriger Stelle ausgesprochen wird, also P. selbst das γενέσθαι πατέρα π. ἐ. nicht als solche angesehn zu haben scheint. Gegen die finale Fassung endlich hat man (Köllner, Fritzsche) eingewendet, daß diese Abrahams reines Gottvertrauen zu einem eigennützigen, lohnsüchtigen Streben herabwürdige. Dies würde allerdings der Fall seyn, wenn man die Worte von der Absicht verstehn müßte, um deren willen Abr. selbst geglaubt; aber es ist wohl auch möglich, eine Reflexion des Ap. selbst darin zu finden, den Zweck bezeichnend welchen Gott bei der Fügung gehabt, daß er Abraham zu solchem hoffnungslosen Glauben veranlaßte. Dadurch sollte er ein Vater vieler Völker werden, nehmlich nach P. nicht der leiblichen Nachkommen, sondern der Schaaren der Gläubigen, was er nicht geworden wäre, hätte nicht Gott sein Leben so geordnet, daß er ohne menschliche Aussicht einzig Ihm vertrauen konnte und mußte. So Meyer nach Luthers u. A. Vorgange, und ich glaube es sey dies das Richtige. Die Worte κατὰ τὸ εἰρημ. stehn in so enger Verbindung mit dem Satze selbst, daß jeder Gedanke an Parentheſe verschwinden muß. Sie enthalten ein Citat aus Gen. XV, 5., wo οὕτω sich auf das Vorhergehende: Siehe gen Himmel und zähle die Sterne; kannst du sie zählen? bezieht, und sollen uns lehren, was ihn zu diesem Glauben bewogen habe.

V. 19. Die Auslassung von οὐ in AC. Syr. Erp. Copt. al. kann schlechterdings nicht (mit Paulus, Reiche, Olshausen, Lachmann) gebilligt werden, da des folgenden affirmativen Gegensatzes wegen der Hauptsatz eine Negation er-

fordert, diese aber nicht μή, sondern bloß οὐ seyn kann. Und nicht schwach geworden im Glauben, beachtete er nicht ꝛc. d. h. ob er wohl wußte wie es damit stand, achtete er es doch nicht, weil er einen kräftigen, ungeschwächten Glauben hatte. κατανοεῖν, gewöhnlich bemerken oder wahrnehmen. So übersetzt, würde dieser Gedanke herauskommen: er wurde gar nicht gewahr wie es mit ihm und Sara stand, d. h. sein Glaube war so stark, daß er die der Erfüllung entgegen stehenden Hindernisse nicht erblickte, und obwohl gesucht, würde derselbe sich wohl annehmen lassen, wenn im Participialgliede die Stärke seines Glaubens affirmativ beschrieben worden wäre. Jetzt aber wird man besser thun, die durch Luk. XII, 24. Hebr. III, 1. X, 24. genügend bezeugte Bedeutung: beachten, seine Aufmerksamkeit auf Etwas richten, auch hier festzuhalten, wie auch de Wette, Köllner, Meyer, A. gethan haben; denn Fritzsche's Erklärung: **non ita animum advertit, ut nihil mente agitaret aliud; expendit quidem —, sed dubitationem sic obortam ex animo ejecit**, legt mehr in die Worte als darin enthalten ist. Die Partikel πού hat die Bedeutung: ohngefähr, ziemlich. Uebrigens sieht P. hier weder auf eine bestimmte Begebenheit, noch hält er sich völlig treu an die Geschichte; denn die Erzählung auf die er am meisten gesehn haben könnte, Gen. XVII., bietet V. 17. eine wesentliche Verschiedenheit. Aber so hoch war die Verehrung des Volks überhaupt gegen Abraham, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn auch P. in Betrachtung seines Charakters sich mehr an seine Vorstellung haltend als an die geschichtliche Wirklichkeit, uns einen mehr idealen als historischen Abraham zur Nachahmung aufgestellt hat *).

V. 20—22. Der 20. Vers enthält eine von den früheren Auslegern ganz unbemerkt gebliebene, von den neusten nicht anerkannte Unregelmäßigkeit. Die Rede beginnt, als solle der Satz so lauten: οὐ κατενόησεν· εἰς δὲ τὴν ἐπαγγ. ἐπίστευσε μηδὲν διακρινόμενος. Diese einfache Form von τοῦ θεοῦ an zu verlassen bewog den Ap., wie es scheint, seine Liebe zu Gegensätzen, die ihn den Begriff ἐπίστευσε in einen negativen und einen entgegengesetzten affirmativen Satz zerspalten ließ. Hieraus erklärt sich zuerst das δέ, entgegensetzend diesen Satz dem οὐ κατενόησε, dann auch das εἰς, bezogen auf das zuerst gedachte ἐπίστευσε **). διακρίνεσθαι hat im N. T. die Bedeutung:

*) Meyer leugnet die Beziehung auf Gen. XVII., und meint, der Ap. sehe bloß auf XV, 5. 6., verstoße also gar nicht gegen die Geschichte. Sichere Entscheidungsgründe für oder wider die eine oder andere Ansicht kann ich nicht entdecken.

**) Man hat diese meine Erklärung künstlich, contort u. s. w. genannt,

zweifeln, Matth. XXI, 21. Apg. X, 20. Jak. I, 6., die auch hier weit beſſer paßt, als: dijudicare, disquirere, quo modo id fieri posset, wie z. B. Corn. a Lap. es gefaßt hat. ἀπιστία, Unglaube, die natürliche Abneigung des menſchlichen Gemüths gegen den Glauben an das, wofür keine Gründe oder Wahrſcheinlichkeiten vorhanden ſind, läßt ſich recht wohl als wirkende Urſache des Zweifels betrachten **). Im Gegenſatze heißt ἐνδυναμοῦν ſtärken, kräftigen (Phil. IV, 13.), das Paſſ. alſo geſtärkt, kräftig gemacht werden; dann ohne eigentlich paſſive Bedeutung ſtark werden; ſo Apg. IX, 22. 2 Tim. II, 1. Hier iſt nun freilich eigentlich keine Begebenheit durch den Aor. zu erzählen, ſondern ein Zuſtand: Abr. war und blieb ſtark; doch würde von dieſem Verbum auch ein anderes Tempus nicht bequemer ſeyn. An eine Hithpaeliſche Bedeutung (er ſtärkte ſich) zu denken, wie viele Ausleger, finde ich nicht Grund genug, obwohl der Gedanke: er ſtärkte ſich durch den Glauben, an ſich nicht zu verwerfen wäre. Der Dativ τῇ πίστει kann auch hier cauſſale Bedeutung haben, er wurde ſtark durch den Glauben; doch wird der Sinn: er war ſtark am Glauben, deßhalb paſſender erſcheinen, weil hier nicht eigentlich zu ſagen war, was ſein Glaube hervorgebracht, als wie er beſchaffen geweſen. Was aber dieſem Glauben ſolche Stärke gegeben, lehren die beiden folgenden Participial-Glieder. διδόναι δόξαν τῷ θεῷ, wörtlich: Gott Ehre geben, wird in ſehr verſchiedenen Beziehungen gebraucht, Luk. XVII, 18. von den geheilten Ausſätzigen: Anerkennung und Preis der göttlichen Wohlthat als einer ſolchen, Apg. XII, 23. von der Ablehnung der Schmeichelei die den Herodes vergöttert hatte, Joh. IX, 24. wie im A. T. Joſ. VII, 19. Eſr. X, 11. Aufforderung, die Wahrheit zu geſtehn, weil die Lüge Etwas wider Gott enthalte; immer alſo ein ſolches Thun, welches von Verehrung Gottes und Anerkennung ſeiner göttlichen Eigenſchaften zeugt. So denn auch hier; Abra-

---

und ſich lieber entſchloſſen εἰς τὴν ἐπαγγ. zu erklären: in Bezug auf die Verheißung. Was jenen Vorwurf anlangt, ſo trifft er mich nicht mehr als manchen Erklärer klaſſiſcher Schriftſteller, der ähnliche Stellen ähnlich deutete; was die angenommene Bed. der Präp., ſo iſt mir dieſer Gebrauch ſehr wohl bekannt, aber etwas ganz anderes iſt, wenn man ſagt θαυμαστὸς εἰς σοφίαν, und etwas anderes, wenn es heißen ſoll: Ἀβραὰμ οὐ διεκρίθη εἰς τὴν ἐπαγγελίαν, was, wenn ich nicht ſehr irre, nicht geſagt werden kann.

*) Vergeblich habe ich bei meinen neuſten Vorgängern eine Bemerkung über den Artikel vor ἀπ. zu finden gehofft. Will man nicht annehmen daß der Ap. eben ſo in jedem Menſchen eine angeborne ἀπιστίαν, Ungläubigkeit, ſetze wie die ἁμαρτίαν, ſo kann dem gläubigen Abraham gar keine ἀπιστία beigelegt werden, dann aber konnte auch der Art. nicht ſtehn, welcher die ἀπ. als die ſeinige, die wirklich bei ihm vorhandene bezeichnet. Soll man nun jenes thun, oder eine grammatiſche Ungenauigkeit einräumen?

hams Glaube war dadurch so stark, daß er Gott als Gott d. h. als den allmächtigen Herrscher anerkannte, nicht durch Mißtrauen in sein Vermögen beschimpfte. Hätte er diese allgemeine Ueberzeugung nicht gehabt, so hätte er in diesem bestimmten Falle nicht so festen Glauben haben können. Daraus ergiebt sich, daß das folgende zweite Glied nichts anders als eine Exposition dieses ersten enthält *). πληροφορεῖν, ein der alten Gräcität wahrscheinlich ganz fremdes Wort, das im N. T. mit πληροῦν synonym ist (2 Tim. IV, 5. 17.), im Passiv jedoch Ueberzeugung bedeutet (XIV, 5. und πληροφορία Kol. II, 2. 1 Thess. I, 5. Hebr. VI, 11. X, 22.). In der Ueberzeugung, daß Gott, was er verheißen, auch vollführen könne. — Als Folge davon, und zwar, wie die Part. καὶ anzeigt, als billige und natürliche Folge, wird V. 22. die Zurechnung dieses festen Glaubens (der nehmlich hier als Subjekt zu suppliren ist) als δικαιοσύνη nochmals angegeben, und damit die Abhandlung vom Glauben als Mittel der Rechtfertigung geschlossen.

V. 23—25. Eine Nutzanwendung dessen was über die Rechtfertigung Abrahams verhandelt worden ist. Οὐκ — μόνον. Nicht nur um seinetwillen (δι' αὐτόν, d. h. nicht um ihm Nutzen zu schaffen, sondern um ihn durch Aufzeichnung zu verherrlichen) ist es geschrieben, nehmlich dort in der Genesis, wie das Wort γράφεσθαι und seine Tempora immer von der heil. Schrift, dem A. T., gebraucht wird. ἐλογίσθη αὐτῷ nehmlich ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Man findet hierin eine Abweisung des möglichen Einwurfs, diese Erzählung vom Glauben Abrahams und seiner Frucht, so herrlich sie seyn möge, stehe nur um seines Ruhmes willen in der Schrift, Folgerungen daraus habe man nicht zu ziehn. ἀλλὰ — ἡμᾶς, unsertwegen, zu unserer Belehrung, Ermunterung, auch wohl als Sporn zur Nachahmung. οἷς — λογίζεσθαι zu ergänzen wie vorhin, und μέλλει nicht etwa, wie Böhme setzt, für ἔμελλε, sondern sehr passend, indem er hier sehr unrichtig das λογίζεσθαι als schon geschehen betrachten würde, da es doch nur erfolgt, wenn wir die selbige πίστις haben werden, die Abr. gehabt. Es steht uns allen bevor, ist allen gewiß bestimmt, aber freilich nur unter Bedingung. Diese Bedingung wird unter anderer Form, nehmlich der eines Particips mit dem Artikel, d. h. eines Relativsatzes, beigebracht, ist aber nichts destoweniger Bedingung, so wie

*) Hier fehlt καὶ vor πληρ. in DEFG. Vulg. It. Julian. al., doch die Orientalen halten es fest, und obwohl einiger Zweifel entstehen könnte (s. Fritzsche), glaube ich doch bei ihrem Texte stehn bleiben zu müssen.

VIII, 4. das μὴ κατὰ σάρκα περιπατεῖν ἀλλὰ κ. πνεῦμα. Uns die wir glauben, d. h. allen denen von uns, welche glauben, oder unser Vertrauen setzen, wie πιστεύειν mit ἐπὶ genauer ausgedrückt wird. Zwar Apg. IX, 42. XI, 17. XVI, 31. bedeutet πιστ. ἐπὶ τὸν κύριον dem Wesen nach nichts anders als sonst π. εἰς τ. κ., aber sowohl oben V. 5. als hier möchte der Begriff: an Gott glauben, ganz fremd seyn. Das Vertrauen ist gerichtet ἐπὶ τὸν — νεκρῶν. Mit Absicht sagt hier P. nicht auf Christum, sondern auf Gott, weil eben hierin die Aehnlichkeit mit dem Glauben Abrahams enthalten ist. Wir sehen aber zugleich hieraus, daß Paulus den Glauben an Christum immer auch unter der Form eines Vertrauens auf Gott auffaßt, was er insofern thun konnte, als ihm Gott immer erster Urheber der Erlösung, Christus deren Vermittler war, die Wohlthat also immer von Gott ausging. Eben darin aber, daß der Glaube ein Vertrauen auf Gott ist, liegt auch die Aehnlichkeit mit dem Glauben Abrahams. Dieser vertraute auf Gott, daß er ihm trotz der Abwesenheit alles Grundes zur Hoffnung auf seiner Seite, dennoch die zahlreiche Nachkommenschaft und alle die Segnungen verleihen könne und wolle, die er ihm verheißen hatte. Der Christ soll nach dem Sinne des Apostels mit gleicher Zuversicht von Gott erwarten, daß er ohnerachtet seiner Unwürdigkeit ihm doch das durch Christum erworbene Heil hier und in Ewigkeit gewähren werde. Die Bezeichnung aber, unter welcher hier Gott erscheint, ist ὁ ἐγείρας κ. τ. λ. Es leidet keinen Zweifel, daß der Ap. damit eben dasjenige bemerkbar machen will, worauf das Vertrauen des Christen sich bauen soll, denn schon I, 4. haben wir erkannt, wie Christi Auferstehung als öffentliche Bestätigung seiner Messiaswürde und der durch ihn geschehenen Erlösung hohe Wichtigkeit für ihn gehabt und haben müssen. Ob in seinem Gemüthe zugleich eine Beziehung auf V. 17. τοῦ ζωοπ. τ. νεκρούς Statt gefunden habe, läßt sich nicht bestimmen.

Nachdem aber nun einmal der Wiederbelebung Christi erwähnt, und dieselbe als Bestätigung seines Werkes und unser Glaubensgrund aufgeführt worden war, lag wohl nichts näher als eben dieses in seinem Tode und seiner Auferstehung vollbrachten Werkes selbst eingedenk zu seyn, und das Ganze der Rede auf solche Weise würdig abzuschließen. Dies geschieht V. 25., und zwar so daß nicht nur der Parallelismus der Glieder dem Satze eine poetische Farbe giebt, sondern auch einige Beziehung auf Jes. LIII, 5. fast unverkennbar wird. Es scheint als habe ihm beim Schreiben diese Stelle vorgeschwebt, und sein Bestreben dahin gezielt, ihren Inhalt nach der Vollendung gleichsam zu ergänzen und durch Erwähnung der Auferstehung zu

verherrlichen *). παρεδόθη — παραπτώματα ἡμ. παραδιδόναι hingeben, von Christus gesagt, Bezeichnung seiner Hingabe zum Tode, VIII, 32. Eph. V, 2. vgl. Jes. LIII, 6. nach der LXX. δικαίωσις ist von δικαιοσύνη, was einige Handschriften darbieten, verschieden wie wirkende Handlung vom gewirkten Erfolg. Wenn nun P. sagt, daß Christus διὰ τὰ παραπτ. ἡμῶν hingegeben, und διὰ τὴν δ. ἡμῶν auferweckt sey, so sieht man erstlich, daß διὰ das eine Mal die bewegende Ursache, das andere Mal den vorgesetzten Zweck anzeige; sodann entdeckt man, daß Hingabe wegen unserer Sünden keine andere Bedeutung im Sinne Pauli haben kann als: zu Tilgung unserer Sündenschuld, folglich auch hier die δικαίωσις einbegriffen ist; ferner wenn man fragt, wiefern die hier bezeichneten Unterschiede gelten, so kann nicht geleugnet werden, daß das Streben nach Parallelismus und Gegensatz viel Einfluß auf diese Bezeichnung gehabt habe; aber es ist doch nicht zu vergessen daß, vom Standpunkte des Apostels aus angesehn, volle Wahrheit in ihr enthalten sey. Die Ursache, die Gott zur Aufopferung Christi gleichsam nöthigte, war die Sünde der Menschen, sie scheidend von Gott, und Beseligung des Geschlechts ohne Sühnung unmöglich machend. Diese wurde gebüßt in seinem Tode; aber der Menschheit half die Büßung nichts, wenn sie nicht glauben konnte; den Glauben wirkt erst seine Auferweckung, und hatte ihn geschichtlich gewirkt; so war also diese zur δικαίωσις unentbehrlich, und ist von Gott veranstaltet worden, um die Menschen in den Genuß dessen zu bringen, was ihnen Christi Tod erworben hatte.

*) Dies wird (von Reiche, Fritzsche) geleugnet, weil die Stelle keine Aehnlichkeit mit der unsrigen habe. In den Worten freilich nicht, aber im Gedanken und der ganzen Conformation; ein Citat ist sie daher freilich nicht, eine freie Nachbildung kann sie sehr wohl seyn.

Fünftes Kapitel.

V. 1. 2. Bis hierher hat der Ap. den Weg zur Rechtfertigung gewiesen, er hat das Bedürfniß einer von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit aus dem Mangel einer eigenen bei Heiden und Juden dargethan, dann weiter gezeigt wie Gott dieselbe dem Glaubenden verleihe in dem Tode Christi für die Menschheit, und aus Abrahams Geschichte den Beweis geführt, wie der Glaube allein es sey, welcher von Seiten der Menschen die Erlangung dieses Zieles aller sittlichen Bestrebungen vermittele. Diese Wegweisung beschäftigt ihn hinfort nicht mehr, vielmehr, wiefern er mit dem Aorist δικαιωθέντες die nächstfolgende Gedankenreihe anhebt, nimmt er die Erlangung der Gerechtigkeit als geschehen an, denkt nicht mehr an die deren bedürftige, sondern an die in ihren Besitz eingetretene Menschheit, und, wiefern er durch οὖν verknüpft, läßt er uns Gedanken erwarten, welche nicht wohl aus irgend einem einzelen vorangegangnen Satze, als aus dem Ganzen der bisherigen Abhandlung als Folgerungen hergeleitet seyen. Dergleichen Gedanken können nun entweder reine Folgerungen, oder gefolgerte Ermahnungen seyn. Jene bietet uns die gemeine, wie es scheint durch BEFG gestützte Lesart ἔχομεν, diese die auf die Auktorität von ACDI. Syr. Erp. Kopt. Vulg. It. und vieler VV. von Lachmann, Scholz, Fritzsche aufgenommene, ἔχωμεν. Fragen wir, welches der wahre Text sey, so kann man freilich darauf gar nichts bauen, daß im Folg. lauter Indikative stehn, da καυχώμεθα auch Conjunkt. seyn kann; doch für den Indikativ scheint im Voraus wenigstens das zu sprechen, daß der Ap. in diesem Briefe den paränetischen Theil so streng vom dogmatischen scheidet, daß er sich nie aus diesem in jenen verirrt *); denn eine Verirrung

*) Ermahnungen wie die VI, 11 f. 19. können nicht entgegen gestellt werden, denn sie haben zwar die Form der Paräneſe, sind aber wesentlich nur aus dem Vorhergehenden erschlossene Erklärungen daß das darin Enthaltene geschehen solle oder müsse.

würde es immer nur seyn, wenn er hier, wo er noch viel dogmatisches zu verhandeln hat, für einige Augenblicke auf das Gebiet der Paräneſe überträte; die Auktorität aber iſt, was die ält. Handſchriften anlangt, ziemlich gleich auf beiden Seiten, und überhaupt nicht groß für den welcher bedenkt, wie ſo oft in den Hdſchr. ο und ω verwechſelt werden, ſo daß allein Sinn oder Zuſammenhang entſcheiden kann, welches das Wahre ſey. So lange daher nicht der Sinn der zwei erſten Verſe ſelbſt eine Nöthigung darbietet, uns für den Conjunktiv zu entſcheiden, werden wir den Indikativ als den wahren Text betrachten. Ob aber dies Statt finde, kann erſt dann entſchieden werden, wenn die VV. ſelbſt erforſcht ſeyn werden. — ἔχειν εἰρήνην wird, wenn der Indik. behalten wird, Frieden haben bedeuten, wenn der Konj., Frieden halten. Daß es auch dieſes könne will ich zugeben, obwohl eigentlich εἰρηνεύειν oder ἄγειν εἰρ. dies bezeichnet. In dieſem Falle ermahnt P. ſeine Leſer, nachdem ſie nun durch die πίστις gerechtfertigt ſind, Frieden mit Gott zu halten, ſich nicht von neuem feindſelig gegen ihn aufzulehnen, gegen ihn zu empören. διὰ χρ. kann dann nur bedeuten: durch Chriſti Unterſtützung (Fritzſche.). Aber ich kann nicht bergen daß mir hier ſofort Bedenken entgegen treten. Erſtlich, mag man auch zum Menſchen eben ſo richtig ſagen können: ἔχε εἰρήνην π. τ. θ., wie man ſagen kann: καταλλάγηθι τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.), was mir etwas zweifelhaft, von Reiche durchaus geleugnet zu werden ſcheint, ſo war doch eine ſolche Ermahnung nur da an ihrer Stelle, wo von einer Friedensſtiftung oder Ausſöhnung bereits geſprochen worden war; an der unſrigen aber, wo weder einer früheren Feindſeligkeit noch des jetzt eingetretenen Friedens irgend erwähnt worden iſt, möchte zwar eine Ermahnung, die erhaltene δικαιοσύνη wohl zu bewahren, nicht aber die gut angebracht ſeyn, fortan Frieden mit Gott zu halten. Zweitens, obwohl zuzugeſtehn iſt daß Chriſtus als derjenige bezeichnet werde, welcher dem Menſchen Kraft zum guten Werke verleihe (1 Tim. I, 12.), ſcheint mir doch die Ermahnung, nicht ſich durch ihn verſöhnen zu laſſen, ſondern durch ihn Frieden zu halten, der pauliniſchen Denkweiſe um ſo mehr unangemeſſen als er ſo oft Gelegenheit gehabt hätte auf dieſe Art zu ermahnen, und es doch nirgends thut. Dagegen wenn wir den Indik. beibehalten, ſo iſt das ἔχειν εἰρ. etwas neues was er den Leſern als Folge und Frucht des δικαιωθῆναι verkünden kann, und dagegen iſt nichts einzuwenden, Chriſtus aber iſt Vermittler davon, weil er Vermittler des δικαιωθ. iſt. Indem er uns den Erlaß der Schuld vermittelte durch ſeinen Tod, brachte er uns auch Frieden mit Gott. In dem Begriffe dieſes Friedens liegt zunächſt nichts mehr als das Aufhören der Fren-

nung und Spaltung von Gott, in welche der Mensch durch die Sünde gerathen war, denn erstlich von der Gesinnung des Menschen gegen Gott ist noch nicht die Rede gewesen, und kann — wenn nicht Ermahnung Statt findet —, auch hier nicht die Rede seyn, und sodann, obwohl aus ihm die schönsten Ansprüche für die Zukunft hervorgehn, so gehn sie doch nur durch Folgerung hervor, und es war nicht nothwendig daß P. sie schon hier mit dachte, ja wenn sein Zweck war, die Folgen der Rechtfertigung darzustellen, wie eine sich aus der andern entwickelt, durfte er sie hier noch nicht mit denken, und werden also die Ausll. welche, dies annehmend, den Begriff auf seinen eigenen Umfang einschränken, deßhalb nicht zu tadeln seyn. V. 2. wird, wenn die Part. καὶ uns nicht gewaltig täuscht, eine andere, von der vorigen verschiedene, ebenfalls durch Christum vermittelte Wohlthat mit Hülfe eines Relativsatzes aufgeführt; aber welche es sey, darüber ist man keineswegs einig. Wir betrachten das Einzele. ἐσχήκαμεν. Nachdem Semler's Meinung daß P. allein Subjekt dieses Verbi sey, beifallslos dahin geschwunden ist, können wir als zugestanden annehmen, daß alle Gläubigen ohne Ausnahme zu verstehn seyen; das Perfekt wollen Glöckler, Meyer, Fritzsche nur als habuimus, wir haben gehabt, anerkennen, und weisen die Bedeutung: nacti sumus, wir haben empfangen und besitzen nun (Winzer, progr. pasch. 1832. in Rom. V, 1—8. de Wette, A.), entschieden ab. Ich muß sie noch festhalten. Ich leugne nicht, daß ἔσχηκα habui bedeute, aber so wie ἔσχον mit seinen Modis gewiß bedeutet: nactus sum (s. zu I, 13.), so auch ἔσχηκα, nur daß hier die dem griech. Perfekt eigene Beziehung auf die Gegenwart hinzutritt. Ein Beispiel stehe hier Statt vieler. Plat. Apol. S. 20. D. sagt Sokrates: πειράσομαι ἀποδεῖξαι τί ποτ' ἐστι τοῦτο ὃ ἐμοὶ πεποίηκε τό τε ὄνομα καὶ τὴν διαβολήν. Er spricht aber von dem ὄνομα und der διαβολή, welche jetzt von seinen Anklägern benutzt wird. Dann fährt er fort: ἐγὼ γὰρ δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. Da sehe nun der Leser, ob er sich entschließen kann zu übersetzen: ich habe diesen Namen gehabt, oder mit Schleiermacher übersetzen will: ich habe ihn erlangt, mit Wolf und Ast: adeptus sum. (vgl. 2 Kor. II, 12. VII, 5.) προσαγωγή, akt. das Hinzuführen, pass. das Hinzugeführtwerden, oder der Zutritt. So Eph. II, 18. III, 12. Stände nun hier entweder πρὸς τὸν πατέρα, wie an der ersten der zwei Stellen, oder auch gar nichts was zu προσαγ. gezogen werden könnte, wie an der zweiten derselben, so würde sie als Zutritt zu Gott betrachtet, und Christus, analog dem προσαγωγεὺς an königlichen Höfen, als derjenige angesehn werden können, welcher

den durch die Sünde von Gott geschiedenen Menschen bei ihm einführe, und so ist geschehn von Dekum., Bos, Wetst., Michaelis, Tholuck, Schott, Reiche. Nun aber findet sich hier εἰς τὴν χάριν ταύτην, was damit verbunden werden kann; da würde es ein verkehrtes Beginnen seyn, diese nahe liegende Verbindung aufgeben und Etwas ergänzen zu wollen was weder ausgesprochen noch irgend wodurch indicirt worden ist. Während nun bei weitem die meisten Ausll. προσαγ. als Zutritt gefaßt, und εἰς τ. χ. damit verbunden haben, finden sich doch auch Einige, welche dem Worte lieber die aktive Bedeutung beilegen wollen: Hinleitung, Hinzuführung (Benecke, Paulus, Glöckler), und zwar P. und Gl. so daß sie τῇ πίστει damit verbinden, Ben. mit den oben angeführten aber εἰς τ. χ. mit τῇ πίστει. Dieser Dativ hat einige Unsicherheit, wiefern er in BDFG. Aeth. It. Aug. Hilar. Ambrst. fehlt. Wäre die Ergänzung von πρὸς τ. πατ. richtig, so könnten sie nicht fehlen, weil sonst εἰς τ. χ. gar nichts hätte, womit es sich verbinden ließe. Bei der von uns angenommenen Verbindung sind sie nicht schlechthin nothwendig, wiefern es dem Schreibenden frei stehn mußte, ob er das Mittel zur Erlangung des Zutritts auf unsrer Seite aussprechen wollte oder nicht; wiefern es indeß sehr zweckmäßig war, wenn er dasselbe, das er nie genug als das einzige einschärfen zu können glaubt, auch hier beifügte, ist wenigstens ein innerer Grund zur Weglassung nicht vorhanden *). Ist der Dativ ächt, so ist seine Verbindung mit προσαγ. insofern allerdings möglich, als man προσάγειν τινὶ eben so gut sagen kann als πρός τινα; aber die dadurch, wie durch die andere Deutung der προσαγ. nöthig werdende Verbindung von εἰς τὴν χάριν ταύτην mit τῇ πίστει halte ich für unstatthaft, denn erstlich entbehrt der Ausdruck πίστις εἰς τὴν χάριν aller Analogie, und sodann, da die χάρις nach den beigesetzten Worten gewiß etwas schon vorhandenes ist, die pauliniſche πίστις aber immer etwas noch zu erwartendes ins Auge faßt, würde ich den Ausdruck mit P. Vorstellungsweise nicht recht zu vereinigen vermögen. Ich halte daher die oben angezeigte Verbindung für die einzig richtige. Fragen wir nun weiter was das für eine χάρις sey, die er ταύτην nennt, und von der er sagt: ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, so ist zuerst klar daß nach Verwerfung der Verbindung mit τῇ πίστει auch die auf dieser ruhenden Erklärungen keinen Werth mehr für uns haben können, sodann aber bleibe ich mit

*) Lachmann hat die Worte getilgt. Fritzsche erklärt die Lesart von A. Chrys., Theod., ἐν τῇ π., für die wahre, weil ἐν in ἐσχήκαμεν leicht untergehn konnte; doch eben so leicht konnte es auch daraus entstehn, wie Meyer urtheilt.

de Wette und Köllner noch immer bei der Ansicht stehn, daß dieselbe sowohl durch καὶ als durch die Ordnung der Glieder als etwas von der εἰρήνη nicht allein verschiedenes sondern auch höheres als diese bezeichnet werde, und da sowohl das Pronomen als auch der Relativsatz sie als etwas schon vorhandenes, die oben schon behauptete Allgemeinheit des Satzes aber als etwas allen Gläubigen gemeinsames anzuerkennen nöthigt, so urtheile ich mit den Genannten daß der Ap., wohl beachtend daß die εἰρήνη π. τ. θεὸν an sich betrachtet nur das Aufhören des bisherigen feindseligen Zustandes in sich faßt, also eigentlich etwas bloß negatives ist, es für nöthig geachtet habe, ihr auch das Affirmative, den Eintritt in den wirklichen Genuß der göttlichen Güte, noch besonders beizufügen, und verstehe daher die χάρις von dem Gnadenstande, in welchen der durch die δικαίωσις mit Gott versöhnte Gläubige durch Christi Vermittelung eingeführt worden sey. In ἐσχήκαμεν kann ich, da die Stelle in ihrem Zusammenhange dessen gar nicht erwähnt, was der Mensch thue, sondern allein der Wohlthaten welche mit der δικαίωσις für ihn eingetreten seyen, den Begriff des Feststehns d. h. des freien selbstthätigen Beharrens, den es 1 Kor. XV, 2. 2 Kor. I, 24. hat, nicht anerkennen, wohl aber mit Köllner und Meyer darin den Ausdruck der Ueberzeugung des Ap. finden, daß dies Befinden im Gnadenstande ein bleibendes und unentreißbares sey, daß der Gläubige in der χάρις gleichsam festen Sitz und sichern Standpunkt gefunden habe. Verstehn wir aber die Worte so, so liegt in dem Gedanken nichts mehr, was der Annahme daß V. 1. ἔχομεν die wahre Lesart sey, entgegen stehe. P. sagt: durch die δικαίωσις hat uns Christus Frieden mit Gott vermittelt, derselbe aber hat uns auch Zutritt verschafft in den Stand der Gnade, in welchem wir jetzt fest gegründet sind. Fritzsche will die χάρις nur von dem Frieden mit Gott selbst verstehn, und dann freilich würde der Relativsatz bei der Lesart ἔχομεν eine höchst abgeschmackte Wiederholung enthalten, zu deren Vermeidung man sich wohl entschließen müßte den Conjunctiv anzunehmen, um wenigstens den Satz zu erhalten: Laßt uns Frieden halten mit Gott durch Unterstützung Christi, der uns ja auch zu diesem Frieden den Zutritt vermittelt hat. Aber ich sehe weder die geringste Nothwendigkeit zu dieser Deutung der χάρις, noch in dem durch den Conjunktiv erzielten Gedanken irgend einen Vorzug so hoher Art, daß ich deßhalb das Ungehörige der Paränese oder das Unpassende des Gedankens: Frieden mit Gott halten durch J. Chr. übersehn könnte, und bedenke mich daher nicht mit Winzer, Köllner, de Wette, Meyer den Indikativ beizubehalten, und so zu erklären wie oben geschehn ist. Nun aber ist auch

καυχώμεθα im zweiten Theile des V. und V. 3. als Indikativ zu betrachten. Zu dem Feststehn in der Gnade, welches die Christen bereits erlangt haben, fügt der Ap. noch den — darin begründeten, doch auch besondere Hervorhebung gestattenden — neuen Vortheil der erlangten Hoffnung künftiger Herrlichkeit hinzu, und drückt die dadurch hervorgerufene Gemüthsstimmung dadurch aus, daß er sagt: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τ. δ. τ. θ. Es fragt sich, ob dieser Satz mit ἐν ᾗ ἑστ. als Fortsetzung des Relativsatzes, oder als selbstständiger Satz mit dem Hauptsatze εἰρήνην ἔχομεν zu verbinden sey? Gegen die erstere Annahme stellt Fritzsche den Grund auf, daß in οὐ μόνον δὲ V. 3. nur auf diesen letzten Gedanken Rücksicht genommen werde. Allein dies konnte wohl auch dann geschehn, wenn dieser Satz mit einem andern vorhergehenden in Verbindung stand, wenn zumal dieser das Allgemeine enthielt, woraus das καυχᾶσθαι als etwas besonderes hervorgehoben wurde; dann aber scheint doch für diese Verbindung erstlich ihre größere Natürlichkeit (Meyer), und sodann der Umstand zu sprechen, daß bei der andern Annahme der Relativsatz, der nach unserer Erklärung einen sehr wichtigen Gedanken, und den Grund des καυχᾶσθαι selbst enthält, zu sehr die Gestalt eines nur eingeschobenen, beiläufig ausgesprochenen Gedankens erhalten würde. Ich bin daher sehr geneigt, mit Wetst., Meyer, die Verbindung mit dem Relativsatze für die richtige zu halten. καυχᾶσθαι kann man mit dem lat. exsultare vergleichen; es ist nicht sowohl unser „rühmen", als vielmehr sich heftig, gleich als triumphirend, freuen, stolz auf Etwas seyn, als auf ein großes Gut. Gewöhnlich wird es mit ἐν construirt, doch auch ἐπί mit Dat. bezeichnet die Hoffnung als den Grund des καυχᾶσθαι, und sehr möglich daß P. darum hier ἐπί gebraucht, weil so eben erst ἐν in anderer Bedeutung vorangegangen. Die δόξα τοῦ θεοῦ, auf welche sich die Hoffnung richtet wird von den Ausll. sehr verschieden gefaßt. Was P. meine, kann man nicht in Zweifel ziehn, denn er kann nur den besseren, vollkommenern, herrlicheren Zustand meinen, den er einst erwartet, und auch sonst als δόξαν zu bezeichnen pflegt. Ueber die Bezeichnung als δ. τοῦ θεοῦ kann ich mich nur auf das beziehn was ich zu III, 23. bemerkt habe. Nun ist also der vollständige Inhalt dieser zwei Verse: Durch Christum erhalten wir Lossprechung von unserer Schuld, und in derselben Frieden mit Gott; doch nicht nur diese, sondern auch den Antheil an der ganzen Fülle göttlicher Segnungen, welchen unser Leben wirklich bereits offenbart, und überdies die frohe, erhebende Hoffnung einstiger Wiederherstellung zur göttlichen Herrlichkeit.

V. 3. Οὐ μόνον δέ*), wobei leicht ergänzt wird ἐπὶ τῇ ἐλπίδι καυχώμεθα, stellt uns das καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν als etwas noch größeres dar als jenes Stolzseyn auf die Hoffnung, und wohl mag mans dafür ansehn, wenn Jemand es zu thun vermag. Denn in der Hoffnung die man hat, frohen, aufgerichteten Muthes seyn, ist eben so Schweres nicht, und auch wer eiteln Hoffnungen hingegeben ist, vermags zu leisten. Aber in Trübsal die Kraft nicht zu verlieren, dazu werden Stützen erfordert, welche nicht allein das Eitle, nein welche sogar die höchste Weisheit der Welt nicht giebt. Paulus, in tausend Trübsalen seit seiner Bekehrung umhergeworfen, wußte was in dieser Hinsicht sein Christenthum vermochte, und wieviel größer dies noch war als Hoffen allein; darum kann er nicht unterlassen Zeugniß davon abzulegen. Vom Begriffe des καυχᾶσθαι darf nichts abgedungen werden, wenn wir nicht zugleich der kräftigen Gesinnung des Apostels abbrechen wollen; nicht nur unerschrokken, nicht nur guten Muthes ist er, sondern wirklich froh, hoch aufgerichteten Sinnes, ja er rechnet sichs zur Ehre, daß ihn die Trübsal trifft, die ihm ein sicheres Unterpfand einstiger Herrlichkeit wird, wie er selbst sogleich erklärt**). Das Participialglied ist caussal zu fassen, wie 1 Kor. XV, 58. 2 Kor. I, 7. IV, 14. Die Trübsal wirkt ὑπομονήν, Geduld, Standhaftigkeit; wiefern, sagt P. nicht, also gebührt auch seinem Ausleger nicht die Erörterung; es wird genügen zu bemerken, daß er den Satz nicht als allgemein ausspricht, sondern nur in Bezug auf die Christen; denn von allen übrigen Menschen möchte er kaum gelten. Die ὑπομονή nennt er als erste Frucht der Trübsal, geht aber von da steigernd weiter, bis er auf einem Punkte ankommt, der, gleich einer lichten Höhe, ihn nicht allein nicht weiter steigen, sondern auch das Heilsame der Trübsal klar übersehen, und die καύχησις als wohl begründet erscheinen läßt.

V. 4. 5. ἡ—δοκιμήν. δοκ. wird höchst verschieden übersetzt, probatio, sui ipsius exploratio, experientia, specimen u. s. f. Will man die Bedeutung des Worts aus dem Umstande herleiten, daß P. die δ. als eine Wirkung der ὑπομονή darstellt, so wird man kaum etwas sicheres gewinnen, indem verschiedene Zustände als solche gedacht werden konnten. Die Grammatik führt uns auf δοκιμάζειν und δόκιμος, und giebt uns daher die Bedeutung der Bewährung oder Bewährtheit, d. h. eines Zustandes worin der Mensch die Probe besteht, der erprobten Tüchtigkeit. Diese Bed. paßt an unserer Stelle, denn

*) Die ellipt. Formel selbst s. V. 11. VIII, 23. IX, 10. 2 Kor. VIII, 19.

**) Glöckler nimmt ἐν lokal, und ergänzt ἐπ' ἐλπίδι κ. τ. λ., was weder der Gebrauch von ἐν bei καυχᾶσθαι noch der Gegensatz erlaubt.

standhaftes Beharren zur Zeit der Anfechtung hat den Erfolg, daß es das Gute welches im Menschen ist, befestigt und bewährt, wie für die Umgebungen (an die hier nicht gedacht ist), so für den Dulder selbst. Sie findet Statt Phil. II, 22. von der erprobten, bewährten Tugend des Timotheus in treuem Dienst; nicht minder 2 Kor. II, 9. al., ist auch die gewöhnlichste Erklärung unserer Stelle. ἡ—ἐλπίδα. Eben Jenes also, was P. zuerst als Gegenstand und Grund der καύχησις aufgestellt, die Hoffnung, deren Objekt hier gewiß nicht allein die äußere Durchhülfe, sondern auch, und vornehmlich, die einstige δόξα ist, wie wenn auch sonst nichts, aus Vers 9. 10. hervorgeht, erscheint hier wieder als Leidensfrucht, um durchaus zu rechtfertigen was der Apostel zu Anfange gesagt, καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν. Und am Schluß nun das Wort der Zuversicht ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, sie beschämt nicht, oder mit Luther, sie läßt nicht zu Schanden werden, d. h. sie täuscht den nicht, der sich ihr hingiebt. Es ist klar wie auch dies nicht von jeder Hoffnung gelten kann, sondern nur von der des Christen, die auf so sicherer, von Gott, dem Untrüglichen, selbst gegebener Bürgschaft ruht. Unrichtig aber ist es, wenn man sagt ἡ ἐλπὶς stehe für αὕτη ἡ ἐλπὶς (Tholuck; die so begründete Hoffnung, de Wette), oder ἡ ἐ. ἡμῶν; denn gilt gleich was er sagt, nur von der christlichen Hoffnung, so muß der Satz doch von P. allgemein ausgesprochen werden, wenn er nicht alle Kraft, zumal in dieser Steigerung, verlieren soll.

Der zweite Theil des Verses beginnt die Auseinandersetzung und Rechtfertigung der bisherigen Behauptungen, vornehmlich der letzten von der Hoffnung, so daß auch V. 2. zugleich mit bewiesen wird. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Der Genitiv kann objektiv und subjektiv genommen werden; ist er objektiv, so meint P. die Liebe der Christen gegen Gott, von der sehr wohl gesagt werden kann, sie sey durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen worden, ja die auch allenfalls als Unterpfand der Erfüllung unserer Hoffnung angesehn werden mag; so Theodoret, Augustin, Skt. Bernhard, Anselm, Klee, Glöckler, A. Nimmt man ihn aber subjektiv von der Liebe Gottes gegen uns, so kann zwar der Ausdruck: sie ist in unsern Herzen ausgegossen, etwas auffallen, aber nicht nur läßt sich dieser von dem starken, überschwänglichen Gefühl der Liebe Gottes, das über unsere Herzen verbreitet sey, recht wohl erklären, sondern es bietet auch Gottes Liebe die wahre, untrügliche Bürgschaft dar, daß unsere Hoffnung nicht eitel sey, und überdies V. 6—8. erlauben keine andere Deutung, als die von ziemlich allen ältern wie neuern Erklärern einstimmig angenommene, und eben dahin scheint sich des Apostels Sprachgebrauch überhaupt zu neigen,

vgl. VIII, 39. und 35. 2 Kor. XIII, 13. Die Präp. ἐν giebt keinen Anstoß, wiefern nicht von dem Akt der Ausgießung (Aor.) sondern von dem schon vollendeten Ausgegossensein (Perf.) die Rede ist. In unsern Herzen ist das lebendige Gefühl der Liebe Gottes verbreitet. διὰ πνεύματος—ἡμῖν. Diese Worte würden ohne Bemerkung vorbeigelassen werden können, fände sich nicht bei Rosenmüller die von Nösselt (Opusc. fasc. III. p. 90 sqq.) entlehnte Deutung: doctrina christiana, mit der Bemerkung daß πν. dieselbe oft bezeichne. Ich habe Nösselt's Arbeit nicht zur Hand, aber wage doch kühnlich die Behauptung daß dies an keiner einzigen Stelle der Fall sey, und am wenigsten in der unsrigen. Freilich hat Rosenm. volles Recht zu behaupten, die Wundergaben des Geistes seyen hier nicht gemeint, aber der Geist ist es, der nach dem Apostel in uns wohnt, und alles Gute, vornehmlich den Glauben und die Liebe, in uns wirkt, und von dem er wohl sagen mag, er sey uns gegeben. Ihn muß er auch als Urheber des Bewußtseyns ansehn, das in Menschenherzen einkehrt von der Liebe Gottes.

V. 6. ist zuerst über den Text zu sprechen. Statt des ersten ἔτι nehmlich bietet B. (Erp. Copt.) εἴ γε, was, wenn γὰρ fehlte, in seiner argumentativen Bedeutung einen guten Sinn gäbe, aber weder genügend bezeugt ist, noch mit γὰρ zugleich gesagt werden kann. Nicht besser bezeugt sind εἰ γάρ, εἰ δέ, εἴς τι (FG. ut quid Vulg. It. ptr. latt.) und überdies die zwei ersten Lesarten ganz unpassend, die letzte, mehr der Disputation und der oratorischen Darstellung angehörig, der Eigenthümlichkeit des gegenwärtigen Vortrags wenig angemessen. ἔτι scheint an dieser Stelle nur von CDE und vielleicht A (der Anfang des Wortes fehlt, nur τι ist noch vorhanden) gestützt. Eine überwiegende Auktorität fehlt also ganz, nur so viel ist gewiß, daß wenn nicht auch γὰρ wegfallen soll, ein Wort am Anfange gestanden haben muß. War dieses ἔτι, so konnte es nur zu ὄντων ἡμ. ἀσθ. gehören *). Nun aber findet sich nach ἀσθενῶν ein zweites ἔτι in ABCD*FG. Copt. Syr. Ar. pol. Vulg. It. Epiph. Isid. pel. Dam. Marcion. Iren. Patr. lat., also nicht nur bei den Zeugen welche an der ersten Stelle etwas anderes haben, sondern in den besten und verschiedenartigsten Zeugnissen, so daß ich Gries-

*) Usteri's Vorschlag (Lehrbegr. S. 119.), εἰ γὰρ zu lesen, V. 7. 8. als Parenthese, V. 9. aber als Nachsatz zu betrachten, in welchem dann οὖν der längern Parenth. wegen zur Wiederaufnahme des Vordersatzes diene, kann schon wegen gänzlichen Mangels an Auktorität (Isid. pelus. und Augustin) für wenig mehr als Conjektur gelten, und ist für eine solche wohl zu gesucht, um eher Beachtung zu finden, als alle leichteren Mittel fruchtlos erfunden sind.

bach, Koppe, Lachmann, welche es hier aufgenommen, Köllner u. A. welche es gebilligt haben, deßhalb nicht tadeln möchte. Aber freilich entsteht daraus die große Unbequemlichkeit daß nun ἔτι zwei Mal im Texte steht, und doch nur zu einem Satzgliede, nehmlich zu ὄνειδον ἡμ. ἀσθ. bezogen werden kann*). Denn daß ἔτι γὰρ am Anfange weder praeterea, insuper (Oeder, Flatt, noch adeo (Koppe) bedeuten könne, ist gewiß. So bleibt nur übrig, entweder mit Tholuck anzunehmen, daß P. selbst nachlässiger Weise ἔτι zwei Mal geschrieben, oder einen Weg einzuschlagen sich desselben ein Mal zu entledigen. Jenes wird man ungern thun, da eine solche Nachlässigkeit wenigstens höchst auffallend wäre; dieses kann nur durch Conjektur geschehen. Auch diese ist versucht worden, und zwar an beiden Stellen. Gegen das zweite ἔτι haben sich Knapp, Vater, Reiche, Meyer, Winzer erklärt, indem sie annehmen, P. habe nur das erste geschrieben, dies aber sey in den Hdschr. versetzt worden, entweder um es an passenderen Platz zu bringen, oder weil eine hier anfangende Kirchenlection habe nicht mit ἔτι γάρ, sondern mit χριστὸς beginnen sollen, das erste ἔτι aber sey dann etwa aus Nachlässigkeit stehn geblieben. Dagegen aber ist zu bemerken, daß nicht etwa geringe, aus Lectionarien verbesserte Handschriften, sondern unsre ältesten Zeugnisse das zweite ἔτι haben, und daß dann χριστὸς an ganz unrechtem Platze stehn würde (Fritzsche), so wie ja auch, wenn die Veränderung in Lectionarien Statt fand, γὰρ hätte versetzt werden müssen, wovon nicht eine Spur zu entdecken ist. Am ersten Platze hat Fritzsche die Verbesserung versucht, indem er vorschlägt, ἢ τί γὰρ zu lesen. Dann wäre ἢ das argumentative Oder, dessen Sinn: Oder, wenn man das Gegentheil annehmen wollte, τί γὰρ — in einigen Hdschr. durch εἰς τί erklärt — führte die affirmative Demonstration herein. Also: Oder, wenn das nicht wäre, wäre es nicht ungereimt? Denn weßhalb ist Christus — gestorben? So einfach aber und scharfsinnig diese Conjektur seyn mag, so steht ihr doch m. ines Erachtens eben das entgegen, was ich oben über εἰς τί γὰρ bemerkte, daß Farbe und Ton der Darstellung in dieser Stelle diese Art der Demonstration nicht zu gestatten scheinen. Hätte P. nur irgend wie die Absicht, entgegen gesetzte Meinungen zu widerlegen, ich schlösse

*) Köllner will eine doppelte Beziehung dadurch herausbringen, daß er das zweite ἔτι mit κατὰ καιρὸν verbindet (noch gerade zu rechter Zeit), was aber, gesetzt auch daß es an sich möglich wäre, in den Gedanken Etwas Gottes unwürdiges hinein bringen würde, wiefern was P. als Ausführung eines großen, mit Weisheit von Ewigkeit her beschlossenen, in der Zeit allmählig zur Reife gebrachten Planes allenthalben darzustellen pflegt, nun als etwas nur eben noch zurecht gekommenes erscheinen würde, so daß wenig gefehlt hätte, so wäre es zu spät gekommen.

mich dieser Vermuthung an; da aber dies nicht der Fall ist, der Ap. nicht widerlegt, nicht disputirt, nicht rhetorisirt, so kann ichs nicht. Viel einfacher wäre es gewiß, wenn man, wie ich schon in der ersten Aufl. vorgeschlagen, καὶ für ἔτι läse. Der Sinn wäre ganz der richtige, die Art der Darstellung dem Tone der Stelle angemessen, und die Veränderung nicht eben allzu kühn. Ich schlage es daher nochmals vor. Doch nun zur Auslegung. Im Hauptsatze χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν ist leicht zu begreifen, warum der Ap. nicht ὑπὲρ ἡμῶν sondern ὑπ. ἀσεβῶν geschrieben; denn eben darin lag, wie V. 7. 8. uns zeigen, das Große des von Gott gegebenen Liebesbeweises, daß die für welche er Christum dem Tode Preis gab, nicht Fromme sondern Sünder waren (ἀσ. = ἁμαρτωλοὶ V. 8. s. zu IV, 5.). Ob ὑπὲρ hier nur bedeute: für, zum Besten, oder: an Statt, ist noch zu fragen. Nur der neusten Ausll. zu erwähnen, so hatte ich — und vor mir Flatt — behauptet, daß der Präp. um V. 7. willen hier die letztere Bed. zukomme. Nur Winzer und Olshausen haben sich eben dafür entschieden, die Uebrigen, sofern sie sich überhaupt darüber erklären, haben sich bestimmt für die andere ausgesprochen. Eine schlechthin zwingende Nothwendigkeit findet in unsrer Stelle nicht Statt, und ich möchte daher nicht mehr behaupten, daß sie so gefaßt werden müsse; wenn aber Meyer (minder bestimmt Reiche, de Wette) behauptet, daß P. niemals ein Sterben Christi an unsrer Statt lehre, so muß ich (mit Fritzsche) um Gal. III, 13. 2 Kor. V, 14. willen dem schlechterdings widersprechen, denn an diesen Stellen findet die Vorstellung einer Stellvertretung unleugbar Statt. Daraus aber folgt, daß sie an unsrer Stelle, wo nicht Ein ihr widersprechendes Wort zu finden ist, wenigstens auch Statt finden könne, und das Gegentheil eben so wenig erweislich sey, als die Affirmative. Im Vordersatze: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι bedeutet ἀσθενὴς nichts anders als was es überall bedeutet, nehmlich schwach. Alle die mannigfaltigen Versuche, es zum Synonym von ἀσεβὴς und ἁμαρτωλὸς zu machen, sind daher für verunglückt anzusehn. Nun aber, da hier nur von einer geistigen Schwachheit die Rede seyn kann, dürfen wir nur entweder an eine Schwachheit zum Guten überhaupt, oder an Unvermögen uns selbst zu helfen, oder endlich an jene geistige Schwachheit denken die P. oft an den Christen bemerklich macht, und die sich in Befangenheit des Urtheils, in ängstlichem Schwanken über die Grenzen des Erlaubten und Unerlaubten u. dgl. äußert. Von Unfähigkeit zum Guten haben es Glöckler, Meyer, A. verstanden, vom Unvermögen eigner Hülfe Köllner, von der letztbeschriebenen Schwachheit Fritzsche. Vollkommen passend, ich leugne es nicht, will mir nichts

erscheinen in dem Satze, als wir noch schwach waren, ist Christus für uns Gottlose gestorben, indeß wiefern P. Etwas der Art gesagt haben muß, weil ἀσθ. nichts anderes bedeuten kann, die erste Deutung aber den im ἔτι liegenden Anstoß, daß er die Christen jetzt entweder als fähig sich selbst zu helfen, oder als geistig stark bezeichnen würde, nicht giebt, wohl aber Meyer's Bemerkung, er nenne die Sündigkeit absichtlich Schwäche, „um sie als Motiv der zur Rettung intervenirenden Liebe Gottes zu charakterisiren", gegründet scheint, halte ich es für das Beste mich seiner Deutung anzuschließen. Auch κατὰ καιρὸν hat seine Schwierigkeit. Verbindet man es mit dem Vordersatze: als wir noch schwach waren, wie Chrys., Theod., Luther, Calv., Erasmus, S. Schmidt, Glöckler, Benecke, A. gethan, so wird es nur bedeuten können: wie die Zeit es mit sich brachte (weil nehmlich Christus noch nicht erschienen war, so daß wir nicht anders als schwach seyn konnten); aber dagegen ist längst bemerkt worden, daß dann eine in den Zusammenhang ganz unpassende Entschuldigung der Schwachheit ausgesprochen würde, und mit Recht, wie es scheint, ist diese Deutung von den neusten Ausll. ganz verworfen worden. Die Meisten verbinden mit dem Nachsatze. Dann bedeutet es entweder zu der von Gott bestimmten oder zu der den Menschen vortheilhaften Zeit. Daß es das Eine wie das Andere bedeuten könne, ist zuzugeben (s. Kypke, Raphel, A. vergl. Num. XXIII, 23. Jes. LX, 22. Hiob V, 26.), nicht minder daß der Tod Christi nach P. eigner Ansicht zu einer von Gott vorher bestimmten Zeit erfolgt sey (Gal. IV, 4.), woraus von selbst folgt, daß es auch für die Menschheit eben die rechte Zeit gewesen seyn müsse; aber auch das ist nicht zu verkennen, daß im vorliegenden Zusammenhange gar kein Grund enthalten war eine solche Bestimmung beizufügen. Dies hat Fritzsche bewogen κ. καιρ. mit ἔτι in Eins zu verbinden, woran auch Meyer gedacht hatte; eine Verbindung durch welche das „noch" gewissermaßen verstärkt würde, die aber doch immer nur pleonastisch und müssig sein würde. Da nun nach keiner Seite hin eine Nothwendigkeit erscheint, und jede Art der Verbindung Etwas einzuwenden übrig läßt, so ist eine kategorische Entscheidung wohl durchaus unmöglich; doch wiefern bei der Verbindung mit dem Nachsatze zwar keine Nothwendigkeit des Beisatzes vorhanden ist, P. aber vielleicht durch irgend einen ihm vorschwebenden Gedanken zur Setzung desselben bewogen seyn konnte, würde ich noch immer diese den andern vorzuziehn geneigt seyn, wie auch Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, gethan haben, hier aber den καιρὸν als die von Gott bestimmte Zeit denken, weil diese zur Bestimmung des ganzen Verses besser passen würde als die andere. Der Zweck nehmlich, für welchen

derselbe hier steht, kann nur der seyn, die Liebe Gottes zu erweisen, deren Bewußtseyn nach V. 5. der göttliche Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen hat. Indem nun P. sagt, Chr. sey zu der (von Gott) bestimmten Zeit für uns gestorben, deutet er wenigstens einigermaßen darauf hin, daß dies Sterben nicht nur Christi eigenes Werk gewesen, sondern nach göttlicher Anordnung geschehn sey.

V. 7. schließt sich wieder durch γάρ dem Vorhergehenden an; nun aber dient sein Inhalt in keiner Weise zur Begründung des historischen Faktums, daß Christus für die Gottlosen gestorben ist, soll vielmehr unleugbar dazu dienen, die Größe der in diesem Faktum der Menschheit erzeigten Liebe durch einen Schluß vom Niedern aufs Höhere ins hellste Licht zu setzen; der neue Vers steht also nicht sowohl mit V. 6. selbst, als mit dem im Gemüthe des Ap. liegenden Gedanken in Verbindung: Gott hat in jener That Christi einen überschwänglich hohen Beweis seiner Liebe gegeben. Diesen begründet er, in Bezug auf V. 5. 6. aber ist er nur Erläuterung. *Μόλις* bedeutet hier nicht: nur mit Mühe und Anstrengung, wie Glöckler will, denn dann müßten die Worte etwa so geordnet seyn: ὑπὲρ δικ. γὰρ μόλις ἀποθ. τις; da wo es steht, gehört es zum ganzen Satze, und bedeutet: kaum, nicht leicht, d. h. es zeigt an daß das im Satze Enthaltene wohl selten oder gar nicht erfolgen werde, schließt zwar einzele mögliche Fälle nicht aus, erklärt sie aber als etwas ungewöhnliches, nicht eben zu erwartendes. Für das Futur würde ein classischer Schriftsteller wohl ἀποθάνοι ἄν gesetzt haben, wenigstens eine Andeutung, daß das ἀποθνήσκειν nach nie geschehn sey, (Glöckler), kann ich nicht darin erkennen. In der zweiten Hälfte bedeutet τάχα wohl nur vielleicht, eine Bed. die es in der prosaischen, zumal späteren Sprache für gewöhnlich hat, nicht aber schnell, bald, leicht (Kölln., Glöckl.); vgl. Philem. 15.; καὶ kann nicht mit ἀποθανεῖν (Glöckler), sondern nur mit τολμᾷ verbunden werden, τολμᾶν aber ist nicht audere, sondern, wie oft, sustinere, Etwas über sich gewinnen; endlich τις kann an der Stelle wo es steht, zumal nach τάχα, nur Indefinitum, nicht aber Fragepronomen (Meyer) seyn. Die beiden Sätze sind also diese: Nicht leicht wird Jemand ὑπὲρ δικαίου sterben; denn ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ wird sich vielleicht Jemand zu sterben entschließen können. Die Präpos. wird in jedem Falle das anzeigen, daß der Zweck des Sterbens nicht im Sterben selbst liege, sondern in dem was der Genitiv bezeichnet, und so ist alle Schwierigkeit der Stelle in die zwei Genitive δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ hineingedrängt. Wäre das Genus derselben unzweifelhaft, so wäre sie auch in ihnen nur gering. Nun aber sind drei Möglichkeiten da, entweder beide sind Neutra, oder beide

Maskulina, oder der eine dies der andere jenes. Alle drei sind versucht worden*). Zwei Neutra nehmen an Hieronymus (ad Algas. T. III. p. 108. G. ed Fcf.), Erasmus im Comm., Luther, Melanchthon, Bugenhagen. Diese Meinung aber wird durch den einen grammatischen Grund vollständig widerlegt, daß dann das erste Wort den Artikel haben, oder doch τινός dabei stehn müßte**). Zwei Maskulina werden von allen übrigen mir bekannten Ausll. — Meyer ausgenommen — anerkannt, aber nicht auf einerlei Art verstanden. Eine Menge von ihnen, denen neustens Fritzsche beigetreten ist, machen keinen Unterschied zwischen beiden Wörtern. Sie haben das für sich, daß in der That zwischen δίκαιος und ἀγαθός, von Personen gesagt, ein Unterschied in den biblischen Schriften nirgends gemacht wird; aber erstlich steht unleugbar τοῦ ἀγαθοῦ in einer Art von Gegensatz, denn P. sagt ὑπὲρ δικαίου möchte schwerlich Jemand sterben, ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ könnte es wohl vielleicht Jemand thun; sodann kommt bei dieser Auffassung nicht nur nach meiner Ansicht, die ja trügen könnte, sondern nach der der besten und tüchtigsten Ausll. unsrer Stelle kein guter Sinn heraus, der zweite Satz dient dem ersten weder zur Begründung noch zur Erläuterung, was die Partikel fordert, sondern hebt unter der Form einer solchen das im ersten Gesagte wieder auf. Fr. selbst muß eingestehn, daß der Satz nicht nothwendig sey, ich muß mit Köllner behaupten, daß er — wenn er überhaupt gesagt werden könne — „den mit Kraft begonnenen Gedanken schwächen und matt machen" würde. Andere machen einen Unterschied, und zwar, während sie δίκαιος durch gerecht (Scholz, Olsh., der leistet was gefordert werden kann), fromm (Balten), schuldlos (Bengel), redlich (Benecke), rechthandelnd (Paulus), gerecht, tugendhaft, fromm (Glöckler), rechtschaffen (Reiche), übersetzen, und den Begriff bald enger und bald weiter, bald erhabener und bald geringer fassen, haben

*) Nur im Vorbeigehn werde hier der syr. Uebers. ὑπὲρ ἀδίκων, erwähnt, die zwar einen brauchbaren Sinn darbieten würde, aber offenbar nur Nothbehelf des Uebersetzers ist, deßgleichen der Meinung Semler's, welcher, weil Irenäus (adv. haer. III, 16, 8.) und Origenes an einer Stelle (in Cant. II. p. 53. R.) den V. auslassen, während Letzterer ihn sowohl im Comm. als auch c. Cels. IV, 28., obwohl hier nach V. 8. anführt, auf Unächtheit desselben schloß, eine Meinung die, auf keinem auch nur wahrscheinlichen Grunde ruhend, ihre Widerlegung längst gefunden hat.

**) Auch Origenes wird von Köllner hier mit aufgeführt, aber gewiß mit Unrecht; zwar c. Cels. stand mir beim Niederschreiben dieser Zeilen nicht zu Gebote, aber im Commentar kann er τοῦ ἀγαθοῦ nur als Mask. genommen haben, da er Christum, den absolut Guten, darunter verstand (am Schlusse sogar Gott); den ersten Gen. hat er allerdings als Neutr. aufgefaßt, da es bei ihm heißt: etiam si mortis justa sit caussa.

in Hinsicht auf ἀγαθὸς bei weitem die Meisten sich der Erklärung angeschlossen, welche Knatchbull, Hammond, Clerikus zuerst aufgebracht, Heumann philologisch zu erweisen gesucht hat. Sie wollen nehmlich, daß ἀγ. einen Wohlthäter bezeichne, und finden diesen Sinn: nicht leicht wird einer für einen Gerechten sterben, für seinen Freund und Wohlthäter möchte vielleicht Jemand sich dazu entschließen. Dagegen aber ist zu bemerken: ἀγαθὸς bedeutet nie einen Wohlthäter, weder in der classischen Sprache noch in der des N. T. Das hebr. טוב, auf das Fritzsche hinweist, bedeutet zwar gütig, nicht aber einen Wohlthäter, und wird überdies an den von ihm angeführten Stellen Jer. XXXIII, 11. Ps. XXXIV, 9. durch χρηστὸς übersetzt, kann also nichts beweisen; die Stelle Pirke Avoth V, 10. qui dicit: quod meum est, tuum est, et quod tuum est, tuum sit, חסיד, pius est, bezeichnet ebenfalls nur den Gütigen, nicht den Wohlthäter; Xen. Cyrop. III, 3, 4. (ὁ δὲ Ἀρμένιος συμπροῦπεμπε καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι, ἀναπαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν) wird εὐεργέτης und ἀνὴρ ἀγαθὸς unterschieden, und letzteres bezeichnet den Cyrus als trefflichen Mann ganz allgemein, Ael. V. Hist. III, 17. heißt es zwar: ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας, was man übersetzen mag: er wurde ihr Wohlthäter, aber das Wort bedeutet nur nützlich, wie unzählig oft, auch die Stellen Charito VIII, 8. Luk. Kaukas. 18. geben nur den Begriff des Guten, nicht des Wohlthäters außer allem Zusammenhange; der lat. Sprachgebrauch würde uns wenig nützen, wenn auch die Stellen Cic. Off. III, 15. §. 64. de N. D. II, 25. §. 64. dem Worte bonus wirklich die Bedeutung des Wohlthäters gäben, was auch nicht der Fall ist. Alles was wir zugestehn können, ist die Bedeutung: gütig, an die auch Olshausen sich halten will; aber da hat mit vollem Rechte Reiche bemerkt, daß die bloße Eigenschaft der Gütigkeit nicht als Moment gedacht werden könne, das einen Menschen zur Aufopferung für einen Andern führen möge, sondern hierzu durchaus erfordert werde, daß er sein Wohlthäter sey, ἀγ. aber wird weder durch den Art. noch durch irgend einen andern — hier nicht einmal vorhandenen — Beisatz ein Wohlthäter. Wollte also P. diesen Gedanken aussprechen, so mußte er ein anderes Wort, εὐεργέτης, brauchen, und da er dies nicht gethan, so können wir ihm auch diesen Gedanken nicht beimessen. Andere haben dadurch helfen wollen, daß sie δίκαιος nur von Schuldlosigkeit, oder gesetzlicher Gerechtigkeit (Köllner), ἀγ. aber von sittlicher Vollkommenheit (Bengel, Köllner) verstanden; aber dagegen muß gesagt werden: 1) daß eine solche Unterscheidung nicht nur mit keiner Stelle belegt werden kann, sondern auch, da P. mit seinem ganzen Volke

das εἶναι δίκαιον als höchstes Ziel menschlichen Strebens denken mußte, durchaus nicht wahrscheinlich sey, und 2) daß, auch wenn man sie zugeben wollte oder müßte, doch auch die höchste menschliche Vortrefflichkeit nicht als Etwas erscheinen würde, wodurch ein Mensch sich wohl bewegen lassen möchte, für einen andern zu sterben. Von diesen Schwierigkeiten gedrängt, bin ich nicht im Stande mich der gangbaren Meinung, daß wir hier zwei Maskulina haben, anzuschließen, und muß daher zu der Auffassung zurückkehren die, früher von mir aufgestellt, von Meyer allein, und noch nicht ganz, gebilligt, von allen Uebrigen verworfen, von Fritzsche als infelicissima opinio gestempelt worden ist. Grundlage derselben ist, daß δίκαιον ohne Artikel, ἀγαθοῦ mit demselben versehn ist. Dies nöthigt mich jenes für Mask., berechtigt mich dieses für Neutrum anzusehn. Jetzt fassen wir den ersten Satz allein mit seinem unbestreitbaren Sinne: Nicht leicht möchte Jemand für einen Gerechten sterben, woraus uns im Zusammenhange sofort der Schluß entgegen tritt: wieviel weniger für einen Sünder. Nun, was kein Mensch, — und ob er der Beste wäre — für einen Gerechten d. h. Tugendhaften und Guten thun möchte, das hat Gott gethan für Sünder; damit ist der Beweis einer hohen, alle menschliche übertreffenden Liebe geführt. Wir sehen also daß der zweite Satz zum Beweise selbst nicht erfordert wird. Aber P. wußte daß doch Menschen freiwillig in den Tod gegangen waren, und hatte sich gefragt, für welchen Zweck? Da hatte er gefunden, daß es geschehn war, um das Vaterland zu retten, um hohen Ruhmes theilhaft zu werden, u. dgl., immer aber um dessen willen was ihnen als das höchste Gut geschienen hatte. Das verglich er mit der Liebe Christi; Jene hatten sich geopfert für Erwerbung oder Erlangung eines Gutes, Christus hatte jedes Gut hingegeben, allein um unsertwillen; in um so höherem Glanze stand nun seine Liebe vor seinem Geiste da, die höchste menschliche Aufopferung geschah für eigenen, Christi Hingabe allein für fremden Zweck, dort also immer ein mehr oder minder erkennbarer, gröberer oder feinerer Eigennutz, hier reine Liebe. Diesen Contrast will er nun nicht verschweigen, will es um so weniger, als ihm wohl schon zuweilen von den Heiden, wenn er Christi Liebe pries, die Beispiele der heidnischen Heroen vorgehalten seyn konnten; darum fügt er parenthetisch den zweiten Satz hinein, ganz richtig durch γάρ herein geführt: für das Gute d. h. für das was er sein höchstes Gut nennt, könnte sich wohl Jemand zu sterben entschließen, giebt damit den Heiden alle ihre Beispiele zu, zeigt aber den Unterschied der zwischen Christi Liebeswerk und jenen Heldenthaten obwaltet, und hebt dadurch jenes um ein Großes in seiner Geltung empor. Für seinen Nächsten

ob er auch der Beste wäre, giebt der Mensch sein Leben schwerlich hin, — für sein höchstes Gut thäte es wohl Einer; Christus aber giebt das seinige für die Sünder. Man hat entgegen gestellt: 1) Die Härte des Ueberspringens vom Mask. zum Neutrum (Köllner); aber die Nöthigung dazu lag in der Sache. 2) Den Mangel eines wahren Gegensatzes (Kölln., de Wette), aber es soll auch kein wahrer Gegensatz seyn, nur ein in der Wirklichkeit gegebener Contrast. 3) Den Artikel (Köllner); aber in der Form wie ich jetzt die Erklärung gegeben habe, steht er sicher nicht entgegen, denn τὸ ἀγ. ist das Gute, d. h. das — nach des Menschen Meinung — schlechthin Gute, das höchste Gut. 4) Die Unwahrheit die in des Ap. Behauptung liegen würde (Köllner, de Wette). Sie liegt nicht darin, da er nicht schlechthin leugnet, und träfe nur den ersten Satz, nicht meine Erklärung des zweiten. 5) Die Vertauschung der Bedeutungen von ὑπὲρ (Winzer); aber sie findet nicht Statt, wenn man nur das beachtet, was oben über diese Präp. gesagt worden ist. 6) Daß V. 8. der göttlichen Uneigennützigkeit nicht erwähnt ist (Meyer); aber das war gar nicht nöthig, denn der Satz dient nur die menschliche Liebloſigkeit im Gegensatz der göttlichen Liebe in das hellste Licht zu setzen. 7) Daß τὸ ἀγ. nicht den Nutzen bezeichne; aber das will ich auch nicht behaupten, sondern nur das Gute. So kann ich meine Erklärung noch immer nicht für so durchaus unglücklich halten; indeß man biete mir nur eine andere, die ich als besser anerkennen könne, und mit Freuden werde ich, wie so manche andere, so auch diese aufgeben, und die dargebotene annehmen. Eher aber kann ichs nicht.

V. 8. συνίστησιν δὲ — ὁ θεός. συνιστάναι hier wie III, 5. (s. z. St.) erweisen, kund und offenbar machen. ὁ θεός fehlt zwar in B., und findet sich in DFG. Vulg. It. Theod. Theoph. Patr. lat. vor εἰς ἡμᾶς; daß aber Reiche es deßhalb mit Unrecht für verdächtig erklärt habe, ist von Fritzsche bereits dargethan worden. Gott muß hier Subjekt seyn, nicht ὁ χριστός, Gottes aber ist im Vorherg. nicht erwähnt worden, um hier bloß hinzugedacht werden zu können, sein Name mußte also ausgesprochen werden. εἰς ἡμᾶς verbindet Fritzsche mit dem Verbo — wenigstens übersetzt er **demonstrat nobis** —, wahrscheinlich seiner Stellung wegen — nicht zwischen τὴν und ἀγάπην, oder mit wiederholtem Artikel nachfolgend —; allein erstlich ist diese Stellung auch dafür nicht bequem (dann wäre die rechte Ordnung diese: συνίστ. δὲ ἡμῖν ὁ θεὸς τ. ἑ. ἀγ.), sodann weiß ich nicht, ob man auch sagen könne συνιστάναι τι εἴς τινα für τινί oder allenfalls πρός τινα, und halte es daher für richtiger mit τὴν ἀγ. zu verbinden. P. unterläßt die Wiederholung des Artikels zu oft, als daß die Unterlassung uns von einer Verbin-

dung abhalten dürfte, welche, davon abgesehn, sich ohne Zweifel als die beste darstellt. Als das Mittel der Erweisung wird allgemein der im nächsten Satze ὅτι — ἀπέθανεν erwähnte Tod Christi betrachtet, und wohl mit Recht, obwohl im Grunde ἐν τούτῳ fehlt. Denn συνίστησιν τ. ἑ. ἀγ. ὅτι κ. τ. λ. bedeutet eig. er beweist seine Liebe, weil u. s. w., nicht dadurch daß ꝛc., was hierher gehört. So sehr aber steht es in seiner Ueberzeugung fest, daß was Christus gethan habe, Gottes Werk sey, daß er auch hier nur seiner That, und nicht der göttlichen Veranstaltung erwähnt, ohne zu befürchten daß den Lesern seine wahre Meinung dunkel bleiben möchte. Noch aber fragt sich, wie er sagen könne, Christus sey für uns gestorben, als wir noch Sünder waren? Dieser Satz nehmlich involvirt den andern: Jetzt sind wir keine Sünder mehr, und es scheint als könne P. diesen nicht aufstellen. In dem Sinne kann er es auch wirklich nicht, in welchem wir das Wort zu brauchen pflegen, gleichbed. mit sündhaft. Wohl aber kann er es insofern als ἁμαρτωλὸς auch denjenigen bezeichnen kann, der mit Sündenschuld beladen ist, denn für die Gläubigen, welche δίκαιοι ἐκ πίστεως sind, hat dieser Zustand wirklich aufgehört, sie sind nicht mehr ἁμαρτωλοί, weil Gott ihnen ihre frühere Schuld erlassen hat. Ja er kann es noch in höherem Sinne, sobald er die Gläubigen etwas ideal faßt. Sie sind ja tod für die Sünde, mit Christus ihr gestorben (VI, 2. 11.), und von ihr befreit (VI, 18.), also auch insofern keine Sünder mehr. Wie aber verhält sich dieser V. zum Vorhergehenden? Einen Schluß enthält er nicht, denn er ist durch δὲ angeknüpft, sondern entweder einen Gegensatz, oder im Fortschreiten zu etwas vom vorigen verschiedenen, Subsumtion eines speciellen Falles u. dgl. Gegensatz scheint nicht Statt finden zu können; denn weder Gottes Thun wird dem der Menchen entgegen gestellt (dann müßte stehn: ὁ δὲ θεὸς τ. ἑ. ἀγ. συνίστ.), noch die göttliche Liebe der menschlichen Liebloſigkeit (dies forderte Voranstellung von τὴν ἀγάπην), sondern das συνιστάναι τ. ἀγ., also das Prädikat überhaupt, scheint Hauptbegriff zu seyn. Daraus scheint mir nun hervorzugehn, daß V. 8. nicht mit V. 7., sondern mit V. 6. zusammenhange. Der Zweck des Ap. ist den V. 5. ausgesprochenen Satz von der Liebe Gottes zu erweisen. Nun hat er V. 6. gesagt was Christus für die Menschheit gethan, und V. 6. die Größe der darin enthaltenen Liebe Christi bemerklich gemacht. Nun aber war noch darauf hinzuweisen, daß dieser Akt der Liebe ein Akt Gottes sey, und dies ist, wie mir scheint, der Zweck unsers Verses. Er sagt also: Als wir noch schwach waren, ist Christus für uns gestorben, Gott aber offenbart uns in dieser Aufopferung Christi seine eigene Liebe. Darum liegt auch auf

ἑαυτοῦ ein gewisser Nachdruck, und ist mit Absicht nicht τὴν ἀγ. αὐτοῦ, sondern τὴν ἑαυτοῦ ἀγ. geschrieben; V. 7. aber, der sich nicht auf Gott, sondern allein auf Christi eigene That bezieht, und Christum in seinem menschlichen Wollen und Thun dem Wollen und Thun anderer Menschen entgegen stellt, ist mit Recht von Lachmann als eine Parenthese angesehn worden.

V. 9. Das Bisherige ist vom Apostel eigentlich als Beweis früherer Behauptung aufgestellt worden, und insofern seine Rede hier vollendet. Dennoch kann er nicht unterlassen sie noch weiter fortzusetzen, um die Folgerungen auszusprechen, welche aus der Thatsache: Christus ist für die Sünder gestorben, für ihre Zukunft hervorgehn. So kehrt er ganz zu V. 2 ff. zurück, und giebt dem dort Ausgesprochenen noch größere Vollständigkeit *). Οὖν ist Zeichen der Folgerung; das νῦν δικαιωθ. steht dem ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμ. entgegen; ὀργή, wie Theodoret bemerkt, ist ἡ μέλλουσα κόλασις, die jedem Menschen droht, wiefern er Sünder ist, dem aber welchem Gott die Sünde weggenommen hat, nicht mehr drohen kann; und diese Befreiung ist, wie schon I, 16. bemerkt wurde, das eigentliche Wesen der σωτηρία. Das Ganze ist ein Schluß aus Gegensätzen. Als wir Sünder waren, starb Christus für uns, den Sündern also geschah eine unbeschreibliche Wohlthat; so dürfen die welche nicht mehr Sünder sind, an welche so viel bereits gewendet ist, nicht mehr Zorn und Strafe fürchten. Die δικαίωσις bezeichnet er als geschehn ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, was einige neuere Ausll. durch mors schlechthin, oder durch cruenta mors übersetzt haben; aber mit Unrecht, denn, wie bei III, 25. schon bemerkt, die wahre Farbe der pauliniſchen Ansicht wird dadurch verwischt. Zwar sagt auch Paulus gleich Vers 10. διὰ τοῦ θανάτου; aber dies geschieht um des Gegensatzes der ζωὴ willen, und immer wird die Opferlehre, auf der ja doch der pauliniſche Begriff von der Erlösung ruht, als das eigentlich Erlösende in Christi Tod sein Blut ansehn lehren. — Das Mittel der Gelangung zur δικαιοσύνη, nehmlich den Glauben, verschweigt er hier, wo es nur darauf ankam zu sagen, was Gott gethan, und was wir von Gott zu hoffen haben. Wiefern endlich die Errettung vom Zorn durch ihn erfolge, sagt er gleichfalls nicht, doch ist leicht zu erkennen daß er an das Ganze seines gegenwärtigen Waltens in seiner Erhöhung dabei denke.

V. 10. Begründung der so eben ausgesprochenen Hoffnung durch einen Schluß a majori ad minus. Hat Christus durch sei-

*) Man kann auch sagen, die Rückkehr finde zu V. 5. ἡ ἐλπ. οὐ καταισχ. Statt; aber der Hauptgedanke, auf welchen auch diese Worte zurückblicken, ist doch immer V. 2. enthalten.

nen Tod den ἐχθροῖς die καταλλαγὴν gebracht, so wird er noch weit mehr durch sein Leben den καταλλαγεῖσιν die σωτηρίαν bringen. Offenbar wird Jenes als das Schwerere, Dieses als das Leichtere betrachtet, damals die ἔχθρα und das Sterben hindernd, jetzt die φιλία und das Leben fördernd. Neu sind hier die Begriffe der ἔχθρα und der καταλλαγή. Wir waren Feinde, nehmlich Gottes, zur Zeit als Christus für uns starb. Wir fragen, auf welcher Seite die Feindschaft war, ob Gott uns feindselig oder wir Gott? Das Erstere nach der Meinung von Calvin, Reiche, Meyer, Fritzsche, Dähne (Lehrbegr. S. 154.), das Letztere nach der der Meisten, der auch Usteri (Lehrb. S. 105.), Köllner, de Wette anzuhangen scheinen. Daß sprachlich das Eine so möglich sey als das Andere, ist unbezweifelt, nur aus dem Ganzen der paul. Ansicht oder aus dem Zusammenhange kann ein entscheidendes Moment genommen werden. Nun ist erstlich an den andern Stellen wo P. das Verhältniß der Menschheit gegen Gott als ἔχθρα bezeichnet, die Feindschaft immer auf der Menschen Seite, vgl. VIII, 7. Kol. I, 21.; sodann aber fürchte ich doch daß wir dem Ap. einen allzu harten Widerspruch aufbinden würden, wenn wir ihn behaupten ließen, Gott habe den Menschen die er gehaßt, den großen Beweis seiner Liebe gegeben, daß er Christum für sie in den Tod gehn ließ. Aber, sagt man, wegen der Sünde mußte er sie hassen. Lehrte dies P. irgendwo, so müßten wir es uns gefallen lassen, dürften auf unserm rein exegetischen Standpunkte den Einwand nicht geltend machen, daß es zwar menschlich sey, den Sünder um der Sünde willen zu hassen, aber ein solcher Haß durchaus ungöttlich wäre, da schon der bessere Mensch die Sünde hassen könne und den Sünder lieben; da er's aber nirgends lehrt, da er zwar viel von Gottes Zorne — bei welchen die Liebe sehr wohl bestehn kann —, aber kein Wort von seinem Hasse spricht, wohl aber so wie anderwärts, so auch an unsrer Stelle seine der καταλλαγὴ vorgängige, ja diese erwirkende Liebe preist, so kann ich mich dazu nicht entschließen, sondern verstehe das ἐχθροὺς εἶναι so lange von der menschlichen Feindseligkeit, als der Zusammenhang dieser Ansicht kein unübersteigliches Hinderniß entgegen stellt. Ob dies Statt finde, muß sich zeigen. Wir betrachten die καταλλαγήν. καταλλάσσειν und ἀποκαταλλάσσειν bezeichnen die Wiederherstellung des freundlichen Verhältnisses getrennt gewesener Personen, also wenn Feindseligkeit Ursache der Trennung war, die Aussöhnung, reconciliatio (von der Sühnung, expiatio, hebr. כִּפֶּר, ἱλάσκεσθαι, durchaus zu unterscheiden), und haben im Akt. die Constr. mit dem Akk. und Dativ, καταλλ. τινά τινι, im Pass. mit dem Dativ, καταλλαγῆναι τινι. Eine Aussöhnung ist entweder ge-

genseitig oder einseitig, also auch eine Aussöhnung zwischen Gott und den Menschen entweder eine Tilgung gegenseitiger Feindseligkeit, oder, wenn er sie einseitig denkt, der Feindschaft Gottes gegen die Menschen oder der Menschen gegen Gott. Eine durch den Tod Christi erfolgte gegenseitige Aussöhnung lehrt unser Ap. an keiner Stelle, wir haben also keinen Grund eine solche in sein System hinein zu denken. Eben so wenig aber eine Aussöhnung Gottes mit den Menschen, eine Tilgung der göttlichen Feindseligkeit gegen uns, die er ebenfalls nicht denken konnte, wenn er das Werk der Aussöhnung als Werk der göttlichen Liebe denken wollte; wohl aber eine Aussöhnung der Menschen mit Gott, Eph. II, 16. Kol. II, 20. 21. (an beiden Stellen mit ausdrücklicher Erwähnung der vorhergegangenen menschlichen Feindseligkeit) 2 Kor. V, 18. 19. 20. Gott versöhnt durch Christum die Menschheit mit sich selbst, nirgends Christus Gott mit der Menschheit. Also ist nirgends Gott, überall die Menschheit als der feindselige Theil zu denken, wie auch P. die Sache darstellen mußte, da Gott selbst der Versöhnende, Christus nur der Vollführer seines Willens für ihn war. An unsrer Stelle ist in den Worten nichts was eine andere Ansicht von der Sache verriethe, vielmehr spricht ἐχθροὶ ὄντες nach der Analogie der andern Stellen für die nehmliche; dürfen wir da etwas anderes thun, als behaupten, P. lehre auch hier Aussöhnung der Menschen mit Gott, nicht Gottes mit den Menschen, Tilgung menschlicher, nicht göttlicher Feindseligkeit? Aber, kann man sagen, in der Gesinnung der Menschheit ging ja doch durch Christi Tod keine Veränderung vor; mochte ihre Schuld gesöhnt seyn auch ohne daß sie darum wußten, so daß sie nachher erst die Botschaft davon erhielten, ausgesöhnt konnten sie ohne ihr Wissen doch nicht seyn, Freunde Gottes konnten sie durch ein Ereigniß nicht geworden seyn, das sie nicht kannten, von dem erst lange nachher das erste Wort zu ihren Ohren kam. Also kann auch P. das nicht lehren. Dies ist's was mich früher irre führte, und zu Begehung des (schon Eph. II, 16. verbesserten) Fehlers verleitete, den Ap. einer Begriffsverwirrung zu beschuldigen, die Ausll. der andern Ansicht aber hat es bewogen, ihn hier die Aussöhnung Gottes mit der Menschheit lehren zu lassen. Aber auch dieses thut er nicht, konnte es nicht thun, sondern die Sache ist diese, wie ich schon zu Eph. II, 16. 2 Kor. V, 18. darzuthun bemüht gewesen bin: An sich betrachtet, konnte Gott durch den Tod Christi der Menschheit nur seine Liebe offenbaren, und die Hand zum Frieden bieten, welchen er der Menschheit dadurch möglich machte daß er Christum ihre Schuld abbüßen ließ, ihr aber die Kunde von der geschehenen That durch die App. sandte, mit der Aufforderung: καταλλάγητε τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.),

und erst wenn sie dieser Folge leistete, und durch Dankbarkeit zur Gegenliebe, durch das Bewußtseyn der erlangten Vergebung zum Vertrauen geführt, ihre feindselige Gesinnung ablegte, und in das freundliche Verhältniß eintrat, zu welchem ihr Gott durch Christum den Weg gebahnt hätte, dann erst war sie in der That versöhnt. Aber P. faßt die Sache ideal, sieht das was durch den Tod Jesu möglich geworden war, als wirklich vollendet an, weil es nicht nur bei jedem einzelen Menschen vollendet werden kann, sondern auch bei allen seinen Lesern wirklich vollendet war. An die welche noch nicht gläubig sind, ergeht daher sein Ruf: καταλλάγητε, zu den Gläubigen sagt er mit vollem Recht: κατηλλάγημεν, und bleibt dabei mit sich selbst in voller Klarheit und Uebereinstimmung. Nun aber ist auch nichts mehr da, weßhalb wir dem ἐχθροὶ ὄντες einen anderen als den oben angegebenen Sinn beilegen müßten, wir werden es also auch nicht thun. Im Nachsatze kann καταλλαγέντες nur bedeuten: nachdem wir versöhnt sind; wenn er dann sagt σωθησόμεθα, so kann zugegeben werden, daß dies Vb., wenn es ohne Beisatz steht und der Zusammenhang nicht entgegen ist, nicht nur die Errettung von der ὀργή, sondern auch die daraus herfließende Beseligung bezeichne; in unsrer Stelle aber, welche als Begründung des Satzes σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς erscheint und anzuerkennen ist, müßten wir, um dies anzunehmen, den Ap. für vergeßlich genug halten, um nicht mehr zu wissen was er eben geschrieben habe, und für welchen Zweck er die gegenwärtigen Worte vortrage. Da ich aber hierzu mich nicht für berechtigt ansehn kann, muß ich auch jetzt noch die Ansicht festhalten, daß er hier nichts weiter dadurch ausdrücke als was er V. 9. vollständiger ausgesprochen, und daher hier nicht näher zu bestimmen nöthig hat. Ob V. 11. dieser Annahme entgegen stehe, wird bald zu untersuchen seyn. ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ ist = διὰ τῆς ζ. zu setzen: Leicht aber ist zu erkennen wie er zum πολλῷ μᾶλλον komme, sobald wir nur das bedenken was schon oben angedeutet wurde, daß nehmlich erstlich das frühere Hinderniß, die ἔχθρα, jetzt aufgehoben ist, und zweitens die ζωὴ Christi von ihm immer als ein Leben in der Herrschaft, ein mächtiges Walten zu Förderung des großen ihm zur Ausführung übertragenen Werkes angesehn wird (vgl. 2 Kor. IV, 10 f. XIII, 3 f. al.). Konnte er nun durch sein Sterben, die scheinbare Vernichtung seines Werkes, die καταλλαγὴν bewirken, so muß er noch weit mehr durch sein jetziges Herrscherleben, als der Herr über Alles seit seiner Auferstehung, das auszuführen im Stande seyn, wozu sein Tod die Bahn gebrochen hat.

V. 11. ist die Lesart καυχώμεθα (I., eine große Anzahl Minusk. Theoph., einige Verss.) zu offenbar Correktur um ir-

gend Anſpruch auf unſern Beifall machen zu können. οὐ μόνον δέ, eine unſerm Ap. nicht unbeliebte elliptiſche Formel, vgl. V. 3. VIII, 23. IX, 10. 2 Kor. VIII, 19., welche, wie Reiche richtig bemerkt, überall ſo gebraucht erſcheint, daß der zuletzt vorhergegangene Hauptgedanke dabei ergänzt werden muß. καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ *), eine aus dem Judenthum herüber gekommene Redensart. Der Jude ἐκαυχᾶτο ἐν τ. θ., wiefern es ſein Stolz war, Jehovas Volk zu ſeyn, ihn, den Allmächtigen und einzig wahren Gott, zu ſeinem Gotte zu haben, worin er die Bürgſchaft jedes Glückes anerkannte; nach P. ſind die Gläubigen das wahre Volk Gottes, ihnen alſo kommt dies καυχᾶσθαι in Wahrheit zu, und hierin liegt für ſie die Bürgſchaft der ewigen Güter, auf die ſie hoffen. Sie können es aber διὰ τ. χρ., denn nur durch ihn ſind ſie zu Gott gekommen, und das geworden was ſie ſind. Wäre nun καυχώμεθα der wahre Text, und würde anerkannt was oben über σωθησόμεθα geſagt wurde, ſo ergänzten wir ohne Schwierigkeit nach οὐ μόνον δὲ das gleiche Verbum, und erhielten den Sinn: doch nicht nur vom göttlichen Zorn werden wir errettet werden, ſondern wir rühmen uns auch Gottes durch Chr. unſern Herrn, d. h. nicht nur von der Furcht vor Gott ſind wir befreit, ſondern auch feſte Zuverſicht zu ihm haben wir gewonnen als zu unſerm Gott. Hier wäre gegen die Steigerung nichts einzuwenden, denn es iſt etwas größeres, καυχᾶσθαι ἐν τ. θ., als aufhören ſich vor ihm zu fürchten; was aber den Uebergang vom Fut. zum Präſ. anlangt, ſo iſt derſelbe durch die Sache ſelbſt geboten, und überdies nicht zu vergeſſen daß jenes σωθησόμεθα in dem ganzen ſeit V. 1. Statt findenden Zuſammenhange die vorhandene ſubjektive Gewißheit von dem künftigen Erfolge eben ſo wohl als die objektive Zukünftigkeit deſſelben ausdrücken ſoll. Nun aber finden wir nicht das Temp. fin., ſondern das Particip, und jene Auffaſſung von σωθησόμεθα wird nicht mehr allgemein anerkannt. Daher verſchiedene neue Arten der Erklärung, angeregt wie es ſcheint ſämmtlich durch Winer (Gr. S. 286.) und Fritzſche (Sendſchr. S. 47. Diss. II. in II. Cor. p. 51.), aber doch unter ſich verſchieden. Alle haben das gemein, daß οὐ μόνον nicht auf σωθησόμεθα ſondern auf καταλλαγέντες zurückſehn ſoll, unterſcheiden ſich aber dadurch daß 1) Benecke zwar καυχ. mit καταλλ. parallel ſtellt, aber darnach doch das Particip wie Temp. fin. behandelt: wir ſind nicht bloß Ausgeſöhnte, ſondern noch mehr, wir ſind Frohlockende; wobei gar nichts gewonnen würde; 2) Fritzſche ſelbſt (Glöckler, Köllner) ſo erklärt: οὐ μόνον

*) Die von Glöckler verſuchte Losreißung von ἐν τ. θ. = ἐν τ. θ. ὄντες iſt als unſtatthaft gewiß zu verwerfen.

καταλλ. σωθησόμεθα ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι σωθησόμεθα, sempiterna felicitate beabimur non solum velut homines qui in gratiam cum numine redierint, sed etiam tamquam tales qui de favore divino exsultent (s. Worte in der Diss.); 3) Schrader und Meyer aber das Partic. causſal faſſen (als „die Baſis worauf das σωθῆναι ruht" M.), alſo: wir werden die σωτηρίαν erlangen, da wir nicht nur ausgeſöhnt ſind, ſondern auch uns Gottes rühmen. Und allerdings, wenn das σωθῆναι V. 10. die Erlangung der ewigen Seligkeit bedeutet, und das Part. nicht für das Temp. ſin. genommen werden kann, alſo eine Steigerung von jenem weder überhaupt möglich iſt, noch, wenn ſie's wäre, durch das Part. ausgedrückt ſeyn kann, ſo bleibt nichts anders übrig als eine von den beiden letzten Auslegungen anzunehmen. Aber freilich ſteht beiden entgegen, daß οὐ μόνον δὲ, wie oben bemerkt, ſich immer auf den vorangegangenen Hauptgedanken bezieht, dieſer aber iſt nicht καταλλαγέντες ſondern σωθησόμεθα; der Fritzſchiſchen daß καταλλ. V. 10., wie Reiche bemerkt hat, nicht beſtimmend ſondern argumentirend zum Hauptſatze gehört, alſo die beiden Participien in ganz verſchiedenem Verhältniſſe zu dieſem ſtehen würden, und folglich einander nicht füglich gegenüber geſtellt werden können; deßgleichen daß es nur durch Hinzufügung mehrerer durch nichts angedeuteter Gedanken *), und eine Art von Claſſification der σωζομένων möglich wird, eine Steigerung heraus zu bringen. Dieſen Bedenken weicht die Meyer'ſche Erkl. freilich aus, bringt aber dafür den unpauliniſchen Gedanken herein, daß das καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ, das doch bloß eine Folge und Frucht des in Chriſto erhaltenen Liebesbeweiſes iſt, als eine Baſis, alſo wenigſtens mitwirkende Urſache der σωτηρία erſcheint. de Wette will ebenfalls καυχώμενοι nur als Part. anerkennen, aber das σωθῆναι nur in dem enger beſtimmten Sinne der Rettung faſſend, hält er das καυχᾶσθαι für eine ſpäter hinzutretende Beſtimmung: ſondern indem wir auch dabei uns Gottes rühmen, was wenigſtens ein ſehr ſchleppender, dem Schluſſe einer Gedankenreihe ſehr wenig zupaſſender Gedanke wäre. So ſcheint denn immer noch derjenige der vorzüglichſte, welcher entſtehn würde, wenn wir das σωθῆναι in dem oben angegebenen engeren Sinne faſſen, und entweder καυχώμεθα in den Text aufnehmen, oder da dies nicht angeht, dem Part. die Bedeutung des Indikativs geben könnten.

*) σώζεται quicunque sempiternae felicitatis compos fit, καυχώμενος ἐν τῷ θεῷ σώζεται tantummodo is, qui hac mente praeditus sempiternum beatur, ut deum non invitum, ut qui hominum more in eos frigeat, quibus peccata condonaverit, sed volentem, quum homines olim invisos jam summo amore complectatur, aeternam felicitatem sibi concessurum esse confidat. Fritzsche.

Daß dies geschehen dürfe, wird von Reiche behauptet, von Winer, Fritzsche, Meyer geleugnet. Gern entschließe ich mich nicht zu einer solchen Annahme; allein erstlich scheint an unsrer Stelle der Gedanke sie zu fordern, zweitens war es wenigstens — a priori betrachtet — nicht unmöglich daß unser Ap., der nicht frei von Hebraismen und Syriasmen ist, auch hier einmal in einen solchen gerieth *), drittens kann doch nicht geleugnet werden, daß er das Particip nicht selten wirklich braucht, wo ein anderer Modus erfordert wird (vgl. III, 24. und die Ermahnungen XII, 9 ff.), und endlich finden sich auch einige Stellen seiner Briefe, wo auf eine ganz auffallende Weise — sey es nun Anakoluthie oder Syriasmus oder Textverderbniß — ins Particip übergegangen wird; vgl. 2 Kor. VII, 5. X, 5. XI, 6.; und so halte ich nach Allem es immer noch für möglich daß auch die unsrige eine solche sey. Könnten wir dies annehmen, so bliebe das σωθῆναι V. 10. was es wegen V. 9. seyn zu müssen scheint, eine Steigerung wäre möglich und vorhanden, und der Gedanke mit welchem P. diesen Abschnitt schließt, eben so sehr seiner würdig als zum Schlusse der Reihe geschickt. Das νῦν im letzten Satze giebt keinen Anstoß, wenn man nur bedenkt daß P. von der Stimmung spricht, in welcher die Gläubigen sich befinden in Bezug auf Gegenwart und Zukunft. Bisher konnten wir uns Gottes nicht rühmen, denn wir waren getrennt von ihm, er nicht unser Gott, wir nicht sein Volk. Jetzt aber haben wir durch Christum die καταλλαγὴν empfangen, da sind wir gewiß daß wir nicht nur dem Zorn entgangen, sondern auch Gottes wahres Volk geworden sind, die freudig zu ihm nahen und für die Zukunft alles Gute von ihm hoffen können.

V. 12 **). Mit einstweiliger Uebergehung sowohl von διὰ τοῦτο als auch ὥςπερ betrachte ich die in unserm V. enthaltenen Gedanken zuerst für sich allein als selbstständige Sätze. ἡ ἁμαρ-

---

*) An unsrer Stelle hat Syr. zwar nicht Part. sondern Fut. ܢܫܬܒܗܪ, konnte aber eben so gut setzen ܡܫܬܒܗܪ ܕܝܢ.

**) Für die Auslegung dieses V. besonders sind zu vergl. Finkh: Neue Erklärung der paul. Stelle Röm. V, 12. in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1830. H. 1. S. 126 ff. Schmid: exeget. Bemerkungen über Röm. V, 12. ebd. H. 4. S. 161 ff.; über den ganzen Abschnitt aber V. 12—21. die Monographie von Rothe: Neuer Versuch einer Ausl. der paul. Stelle Röm. V, 12—21. Wittenb. 1836., eine Schrift welche die Aufmerksamkeit späterer Exegeten um so mehr auf sich ziehn muß, als sie aller bisherigen Exegese als einer schiefen, einseitigen, die wahren Gedanken des Ap. zerzausenden, mit großer Entschiedenheit entgegen tritt. Konnte sie hier nicht so bis ins Einzele benutzt werden wie sie wohl erwarten durfte, so lag der Grund nur in den doch nicht ganz unbeachtet zu lassenden Grenzen eines Commentars über den ganzen Brief.

τια εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, die Sünde ist in die Welt eingetreten. Ob man hier κόσμος als die Welt fasse oder als die Menschheit, muß ich für eben so gleichgültig als unentscheidbar halten. So viel ist gewiß daß P. die ἁμαρτία nur in Bezug auf die Menschheit denke, und die für seinen gegenwärtigen Zweck durchaus nutzlose Frage, ob vor dem Erscheinen der Sünde in der Menschheit schon Sünde in andern Theilen des Universums gewesen sey, ganz unbeachtet lasse — nimmt er doch nicht einmal auf den Teufel Rücksicht, den er doch als Urheber der Sünde mit all seinen Zeitgenossen anerkennt —; wir lassen ihn also gewiß nichts sagen was er nicht gedacht haben könne, wenn wir ihm den Gedanken zuschreiben, die Sünde sey in die Menschheit eingetreten; aber auch wiefern in die Menschheit, in die Welt, welcher diese angehört. Die Formel εἰςελθεῖν εἰς τὸν κόσμον ist nicht selten, sie wird aus Weish. II, 24. XIV, 14. Clem. R. 1 Kor. III. (θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τ. κ.) 2 Joh. 7. (πολλοὶ πλάνοι) Hebr. X, 5. (der Messias) angeführt; an den drei ersten Stellen ist die Sache gerade wie an der unsrigen, nur wiefern der Tod gewiß bloß in der Menschheit herrschend gedacht wird, die Beschränkung des κόσμος auf diese dort noch leichter, in der vierten kann ein Eintreten der Irrlehrer nur gedacht werden als erfolgt im Kreise der Menschheit und des Menschenlebens, und auch das Eintreten des Messias in der letzten mit den dort angeführten Schriftworten nur in diesem, denn in der Welt überhaupt war der Messias als Sohn Gottes und Weltschöpfer (Hebr. I, 2 f.) von uranfänglichen Zeiten an. Soviel also geht aus diesen Stellen gewiß hervor, daß 1) die Formel nicht nur bedeute: esse incipere (Fritzsche), denn die letzte Stelle würde dies nicht dulden, und 2) daß die Beschränkung des Begriffes auf der Menschenwelt durch den Gebrauch nicht als unstatthaft erwiesen werde. Ἁμαρτία. Da ἁμαρτάνειν bei unserm Ap. nie etwas anders bedeutet als sündigen, so ist es nicht dieses Orts, über den Stamm oder die Grundbedeutung des Verbi zu sprechen; auch ἁμαρτία bedeutet immer Sünde, doch ist der Begriff nicht überall durchaus derselbe. In allen den Stellen wo es im Plural vorkommt, werden unleugbar sündliche Handlungen darunter zu verstehn seyn (1 Kor. XV, 3. 17. Gal. I, 4. Eph. II, 1. Kol. I, 14. 1 Thess. II, 16. 1 Tim. V, 22. 24. 2 Tim. III, 6. Ueber Röm. VII, 5. s. z. St.), ἁμ. ist folglich gleichbedeutend mit ἁμάρτημα (III, 25. 1 Kor. VI, 18.) und παράπτωμα, womit es auch Eph. II, 1. zusammen steht, und Eph. I, 7. Kol. I, 14. wechselt, so daß offenbar nur die Form des Begriffes verschieden ist. Dagegen im Sing. scheint es bei unserm Ap. eine einzele sündliche Handlung nie zu bedeuten, sondern immer etwas abstraktes zu bezeich-

nen, und zwar ohne Unterschied ob es den Artikel hat oder nicht. Etwas böses oder sündliches bedeutet es III, 20. wo ἐπίγνωσις ἁμαρτίας die Kenntniß dessen ist, was Sünde oder sündlich sey, Gal. II, 17. (χριστὸς διάκονος ἁμαρτίας, Diener d. h. Beförderer des Bösen, der Unsittlichkeit), in den zwei Stellen wo es im Prädikate steht, VII, 7. XIV, 23. (doch hier die sündliche Handlung mit eingeschlossen), auch das μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν 2 Kor. V, 21. kann so gefaßt werden. Am häufigsten jedoch dient es zur Bezeichnung des Bösen das im Menschen wohnt, und Mutter der sündlichen Handlungen ist, und zwar so daß der Ap. dasselbe als eine zwar im Menschen befindliche und wirksame Potenz, aber doch als etwas von ihm verschiedenes denkt, als eine ihm feindselige Gewalt, die er handelnd, Wirkungen hervorbringend, aber auch wieder leidend denkt, immer also personificirt. Sie lebt (lebt wieder auf) im Menschen (VII, 9.), mehrt sich (V, 20.), regiert (V, 21. VI, 12. 14.), wirkt Begierden (VII, 8.), betrügt und tödtet den Menschen (VII, 11. 13.), giebt Gesetze (VII, 23. 25. VIII, 2.), vollbringt das Böse wider Willen des Menschen (VII, 17.), hat Werkzeuge (VI, 13.), einen Stachel (1 Kor. XV, 56.), ertheilt einen Lohn, (VI, 23.); das Gesetz giebt ihr Leben (VII, 8.) und Kraft (1 Kor. XV, 56.), Christus aber hat sie verurtheilt (VIII, 3.), so daß sie über die Gläubigen nicht mehr herrschen kann (VI, 14.). Ohne Christus ist der Mensch ihr Knecht (VII, 17. 20. vgl. 16.), ihrer Herrschaft unterworfen (III, 9. VII, 14. Gal. III, 22.), dient ihr (VI, 6.), obwohl er sie ohne Gesetz nicht kennt (VII, 7.), und sein Leib ihrethalb dem Tode preisgegeben (VIII, 10.); nachdem aber Christus in Bezug auf sie gestorben (VI, 10.), sind auch die Gläubigen für sie gestorben, todt in Bezug auf sie (VI, 2. 11.), von ihr befreit und los (VI, 18. 20. vgl. V. 7.), und dürfen nicht mehr bei ihr bleiben (VI, 1.). In allen diesen Stellen ist die Personification der Sünde augenscheinlich, in allen erscheint sie als eine vom Menschen verschiedne Macht, aber eine solche deren er sich nicht erwehren kann; ihr Sitz ist nicht im Geiste, der höheren Natur, sondern im Fleische, dem niedern, sinnlichen Theile seines Wesens, wie die Ausdrücke σῶμα und σὰρξ τῆς ἁμ. (VI, 6. VIII, 3.) erkennen lassen. Sagt also der Ap., sie sey einmal in die Welt oder Menschheit eingetreten, so kann er nur meinen, es habe eine Zeit gegeben wo diese verderbliche Macht nicht in ihr gewaltet, in irgend einem Zeitmomente habe sie zu walten angefangen *). — δι' ἑνὸς

*) Nur bis hierher, glaube ich, kann der reine Ausleger des Ap. Paulus mit der Bestimmung des Begriffes gehn, weil dieser selbst uns nur bis hierher leitet. Jeder Schritt den wir weiter vorwärts thun, würde auf

ἀνθρώπου ist dies geschehn. Daß der Ap. hier auf die mosaische Erzählung vom Sündenfall hinblicke, ist an sich selbst und aus dem Folg. klar, nicht minder daß der eine Mensch nicht Eva sondern Adam sey. Nun aber ist in der Urgeschichte das Weib die Erstverführte, und auch 1 Tim. II, 14. wird nicht ohne Nachdruck auf eben dies Verhältniß hingewiesen (2 Kor. XI, 3. nur einfache Erwähnung des Geschehenen). Da ist nun gefragt worden, wie doch P. Adam als den Einführer der Sünde nennen könne, und mancherlei Antworten erfolgt. Solche wie die von Pareus und Dannhauer, daß Adam und Eva doch Ein Fleisch seyen, P. also beide als Einen Menschen bezeichnen könne *), oder von Grotius, daß die Hebräer nicht Weiber, sondern bloß Männer an die Spitze von Genealogien setzen, finden in unserer Zeit keinen rechten Anklang mehr; doch auch die einfache Rücksicht darauf, daß ja doch Christo nicht Eva sondern nur Adam entgegen gestellt werden konnte, und dieser als Vater des Menschengeschlechts durchaus zu nennen war, ohne kleinlich ängstliche Berechnung der Zeitmomente der ersten oder zweiten Sünde, ist noch nicht die allein herrschende geworden; vielmehr hat Fritzsche wieder eine ganz neue Ansicht aufgestellt, das Verbot des Baumes Gen. II, 17. gehe der Erschaffung des Weibes voraus, diese also habe es nur von ihrem Manne gehört gehabt, und folglich geringere Schuld als dieser, und darum werde von P. und den jüd. Schriftstellern der Mann als der Erstsündigende bezeichnet. Ich will zugeben daß eine solche Spitzfindigkeit dem Geiste der jüdischen Theologie nicht fremd sey — für etwas besseres will auch Fr. sie wohl nicht gehalten wissen —; aber behaupten läßt sich nichts, wo jede Spur ihres Daseyns fehlt, warum nicht lieber beim Einfachsten stehn bleiben, oder, wo das nicht genügte, Unwissenheit der vom Verf. selbst gedachten Vermittlung eingestehn? Bei der Präp. διὰ halte ich mich nicht auf, da eine andere hier nicht stehn konnte; von der Verbreitung der Sünde über die Menschheit ist

---

eigene Gefahr gethan, und wäre eine Bestimmung noch so scharf, so philosophisch, ja so untrüglich als nur möglich, doch fehlte alle Gewähr, daß sie dem eigenen Sinne des Ap. angemessen wäre. Die unter sich sehr verschiedenen, zum Theil weitläuftigen Erörterungen der neusten Ausll. über den Begriff der ἁμαρτία einer Prüfung zu unterwerfen, würde ein sehr großes, die Grenzen eines Commentars weit überschreitendes Unternehmen seyn; ich unterlasse es, der guten Hoffnung, es werde der Leser selbst erkennen, ἡ ἁμαρτία könne weder eine einzelne Sünde, noch die Gesammtheit der sündlichen Handlungen, sondern nur die Sünde als Macht, oder als Prinzip (nach Rothe's Ausdruck) bezeichnen.

*) Olshausen hat sich ihr wieder genähert, indem er sagt, es werde „Adam als das Haupt des ersten Menschenpaares genannt, das als Einheit aufzufassen ist."

hier nicht die Rede, also auch der Ort noch nicht für die Untersuchung, wie dieselbe von unserm Ap. gedacht worden sey. — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Wir müssen fragen, was bei P. θάνατος bedeute? Den leiblichen oder physischen Tod bezeichnet es — von den Stellen wo vom Tode Christi geredet wird (V, 10. VI, 3—5. 1 Kor. XI, 26. Phil. II, 8. III, 10. Kol. I, 22.) ganz abgesehn — ohne allen Zweifel in den Stellen VIII, 38. 1 Kor. III, 22. Phil. I, 20., wo Tod und Leben als Gegensätze erscheinen, desgleichen VI, 9. 1 Kor. XV, 26. 54. 55. 56. 2 Kor. I, 10. IV, 11. 12. Phil. II, 30., wo ein solcher Gegensatz nicht Statt findet. Neben diesem aber finden sich andere, wo an den physischen Tod gar nicht gedacht werden kann, 2 Kor. II, 16. VII, 10. (Wer möchte wohl im Stande seyn zu glauben daß P. in der ersten Stelle sich als einen Mann bezeichne, welcher den leiblichen Tod über seine ungläubigen Umgebungen bringe, in der zweiten aber der Welt-Traurigkeit eine physisch tödtende Gewalt beilege?), und eben so νεκρὸς Eph. II, 1. 5. Kol. II, 13. (Seine Leser waren als Heiden νεκροὶ durch die Sünde, und sind mit Christo wieder lebendig gemacht worden), und ἀποθνήσκειν VII, 10. Hier können nur moralische Zustände unter dem Bilde des Sterbens und Todtseyns vorgestellt werden. Fragen wir woher dies Bild, so werden wir fast gezwungen auf die Genesis zu blicken; da finden wir II, 17. die Drohung, Adam solle des Todes sterben des Tages da er vom verbotenen Baume essen werde. Er ißt, und stirbt nicht, ja III, 19. wird der physische Tod gar nicht als Strafe jener Uebertretung, sondern als Folge seines Ursprungs von der Erde dargestellt, welche dadurch nothwendig wird, daß ihm der Genuß des Lebensbaums, der ihn unsterblich machen würde, entzogen wird (III, 22.). So war allerdings der Tod verursacht durch den Genuß der verbotenen Frucht, weil dem Menschen das Mittel geraubt war sich der Naturnothwendigkeit zu entziehn, und mit vollem Rechte konnte die spätere Theologie sich daran halten, und Adams Sünde als die Ursache des physischen Todes oder der Sterblichkeit betrachten, wie auch wirklich geschehn ist (Vgl. Weish. II, 23 f. Sir. XXV, 24. und die bei Fritzsche S. 293 *) und bei Reiche angeführten Stellen). Aber unbegreiflich wäre es gewesen, wenn diese Theologie, die jeden Buchstaben der Schrift mit Späherauge betrachtete, selbst in den gewöhnlichsten Erzählungen wenigstens Andeutungen höherer Weisheit suchte, den Unterschied ganz unbeachtet gelassen hätte zwischen der ersten Drohung und dem späteren Erfolg. Achtete sie aber darauf, so mußte sie, überzeugt wie sie war, es könne die Schrift keinen Widerspruch enthalten, auf die Lösung des hier dargebotenen bedacht seyn. Wo anders aber konnte diese gefun-

den werden, als in der Annahme eines andern Sinnes in der ersten Drohung? Nicht der leibliche Tod durfte dort gedroht werden, sondern ein geistiger, moralischer, und dieser konnte gedacht werden als unmittelbar folgend auf die böse That. So blieb der Gedanke: die Sünde wirkt den Tod, aber dieser Tod wurde nicht immer als der physische, sondern oft auch als ein moralischer gedacht, ja ich sehe nicht, warum es eben ungereimt (nach Fritzsche's Urtheil) seyn müsse anzunehmen, es habe wohl manchmal das Eine Wort den einen und den andern Tod zugleich umfaßt. Wäre aber dies etwas mögliches, so würden wir an Stellen wo auf einen Caussalnexus zwischen Sünde und Tod hingedeutet würde, immer erst den Zusammenhang zu befragen haben, ehe wir entschieden, in welchem Sinne der letztere verstanden werden müsse, 1 Kor. XV, 21 f. würden wir nicht anstehn an den physischen Tod zu denken, auch VI, 21—23. und daher auch V. 16. würden wir diesen nicht ausschließen, aber im Gegensatz gegen ζωὴ αἰώνιος und δικαιοσύνη wohl begreifen daß nicht dieser allein, der Allen gemeinsame, sondern mit ihm zugleich alles das gemeint seyn müsse, was in seinem Gefolge den Gottlosen trifft von Unheil und Unseligkeit *); ein gleiches thäten wir wohl VII, 5. VIII, 2. 6.; aber VII, 10. 13. würden wir uns nicht entschließen können, das im sündigen Menschen schon vollendete Sterben für das physische zu halten, dem auch er noch entgegen geht, sondern vielmehr den Tod durchaus als jenen moralischen betrachten, an welchen wir Eph. II, 1. Kol. II, 13. denken mußten. Wenden wir uns zu unsrer Stelle, wo außer diesem V. auch V. 14. 15. 17. 21. des Todes und Sterbens als einer Folge von Adams Sünde gedacht wird, so werden wir keinen Augenblick anstehn zu bekennen, daß der Ap. im Hinblick auf die Genesis und in Uebereinstimmung mit der Theologie seines Volkes vom leiblichen Tode rede; der in der ersten Aufl. von mir (mit Tholuck) und gleichzeitig von Schmid (S. 174 ff.) aufgestellten Ansicht, er meine nicht diesen allein, sondern die Gesammtheit der physischen und vornehmlich geistigen Uebel, welche die Sünde in Gottes Ordnung nach sich ziehe, und welche als Strafen der Sünde unter dem Gattungsnamen des Todes begriffen werden, sind Köllner, de Wette, Olshausen beigetreten, Reiche aber, Fritzsche, Meyer leugnen dies durchaus. Ihre Gründe sind 1) der unleugbare Hinblick auf die Genesis. Dieser aber nöthigt nur den leiblichen Tod zu denken, hindert aber nicht den Begriff in erweitertem Umfange zu fassen, was dem Geiste der jüdischen Theologie ganz ange-

*) Vgl. jedoch was zu den Stellen selbst aus andern Andeutungen des Ap. bemerkt werden wird.

messen ist. 2) Der Mangel jedes Zeichens uneigentlicher Bedeutung, wodurch es dem Leser nicht möglich werde das Wort anders als eigentlich zu fassen. Auch dieser Grund würde nur dann für triftig gelten können, wenn wir es gar nicht in eigentlichem, nicht aber, wenn wir es in erweitertem Sinne fassen. 3) Die sonstige Lehre des Ap. und der jüdischen Theologen, daß der leibliche Tod die Folge von Adams Sünde gewesen sey. Mit dieser tritt P. nicht in Widerspruch, wenn er hier nicht nur ihn sondern auch die ganze Unseligkeit des Sünders meint. Ja selbst wenn er sich widerspräche, würde Fritzsche's Bemerkung gelten können (S. 293.): **Sed nimirum possunt alicui alia alio tempore placere. Hoc probe tenendum est, ne summam dogmatum constantiam e P. epp. neque uno tempore consignatis et ad diversorum hominum ingenia accommodatis cupidius eruere conemur.** Die Nothwendigkeit indeß, daß P. hier den Tod — nicht in uneigentlicher sondern — in erweiterter Bedeutung denke, ist noch nicht erwiesen, ich glaube auch nicht daß sie erwiesen werden könne, da die in den folgenden Versen enthaltenen Gegensätze, wie auch Schmid zugesteht, dieselbe nicht herbeiführen; das nur behaupte ich daß es möglich sey, und ein vollerer, dem Zwecke der Stelle durchaus nicht widersprechender Sinn dadurch in seine Rede komme. Καὶ οὕτως — ἥμαρτον *), διέρχεσθαι, eig. durch einen Raum hindurchgehn, wird von Wanderern gesagt, die ein Land durchziehn, dann bildlich von andern in einem Raume sich verbreitenden Dingen (Apg. XIV, 24. XIX, 1. Luk. V, 15.), das immer weiter Gehende aber gelangt endlich an ein Ziel, διέρχεται εἰς τόπον τινά, daher Ap. XI, 19. διῆλθον ἕως φοινίκης bedeutet: sie kamen auf ihrer Wanderung bis nach Phönice. So hier; der Tod ist bis zu allen Menschen hingekommen, d. h. alle haben ihn erfahren müssen. πάντες ἥμαρτον kann nichts bedeuten als: Alle haben gesündigt. Wie aber überhaupt in unsrer Stelle die dogmatische Exegese ein weites Feld gefunden hat, um recht nach Lust zu deuten und zu drehen, bis sie herausgebracht was das System erforderte, so auch in diesen Worten. Gestand man ein daß die Worte Jenes bedeuten, so wurde doch in Adamo (Pisc., Pareus, Olsh., A.) hinzugefügt, Andere aber übersetzten: **rei facti sunt, s. peccatores sunt, s. habent peccatum** (Melanchth.), **corrupti, vitiati sunt** (Calv.), sie werden alle als Sünder behandelt und

*) Daß ὁ θάνατος, welches in DEFG. Syr. ph. bei Clemens Strom. III, 9. (S. 194. Sylb. 540. Patt.) und lat. VV. fehlt, zur Vollständigkeit der Rede unentbehrlich, und die Auslassung wohl nur zufällig sey, wie Fritzsche gezeigt hat, scheint mir gewiß. Meyer hält es für höchst verdächtig.

bestraft (Chrys., Grot.) u. s. w.; doch allen diesen Erklärungen ist das Eine entgegen zu stellen: Die Worte können Solches nicht bedeuten. Die Sorge um die unmündigen oder gar ungebornen Kinder, die ja doch nicht gesündigt haben können, wenn sie sterben, ist eine durchaus unnöthige, die sich P. nicht gemacht, und wohl daran gethan hat. Aber wäre sie auch noch so wichtig, den Wortsinn könnte sie nicht ändern (vergl. Schmid a. a. O.). Von den voranstehenden Wörtern ἐφ' ᾧ ist grammatisch eine zweifache Deutung möglich, entweder ᾧ bezieht sich als wirkliches Relativ auf ein vorhergehendes Substantiv oder ἐφ' ᾧ zusammen vertritt die Stelle einer Conjunktion. Im ersten Falle ist das vom Pron. vertretene Nomen entweder Adam oder der Tod. So entstehn drei Wege der Deutung, und alle sind betreten worden, und zwar 1) die Beziehung auf Adam in folgenden Weisen: 1) in quo omnes peccaverunt; die gesammte Menschheit hat in Adam, in dessen Lenden sie sich befand, mit gesündigt. So wahrscheinlich die lat. Uebers.*), gewiß Orig., Theophyl., Augustin, Beza, neustens Klee, Scholz, der diese Deutung der „exeget. Tradition" halber vorzuziehen eingesteht. Zu verwerfen, weil nicht nur das Bezugswort viel zu weit entfernt steht, sondern auch ἐπί τινι nicht = ἐν τινι ist. 2) per quem, Grotius. Dabei könnte ἥμαρτον nur entweder bedeuten peccati poenam subiere, wie er selbst, oder peccatores facti sunt, wie Mel. deutete. Beides ist unmöglich, also schon deßhalb diese Erklärung falsch, wozu kommt, daß ἐπί τινι nicht = διά τινος ist**). 3) propter quem omnes peccatores censentur (Elsner), aber die gleichen Gründe dagegen; 4) cum quo, Coccejus, nicht besser als die vorigen. Diese Beziehungsweise ist ganz aufzugeben, wäre völlig aufgegeben, hätte nicht auf Klee und Scholz die exeget. Tradition noch eingewirkt, von deren Einflusse in-

*) Wahrscheinlich, sage ich, weil Fritzsche die Meinung aufgestellt hat; in quo sey bloßer Barbarismus für eo quod. Dies wäre möglich, indeß das Daseyn der Auslegung: in welchem, gerade in der lat. Kirche macht es wenigstens sehr zweifelhaft, nur Pelagius gab den Worten eine andere Deutung: h. e. in eo quod omnes peccaverunt, exemplo Adae peccant.

**) Gr. beruft sich auf Luk. V, 5. Apg. III, 16. 1 Kor. VIII, 11. Hebr. IX, 17., aber mit Unrecht, denn bei Luk. bedeutet ἐπὶ τῷ ῥήματί σου nicht per verbum tuum, sondern: auf dein Wort, weil du es gesagt hast; 1 Kor. VIII, 11. bieten die Hdschr. ἐν für ἐπί; Hebr. IX, 17. heißt: διαθήκη ἐπὶ νεκροῖς βεβαία nicht: per mortuos, sondern: ein Testament hat über Todten Gültigkeit d. h. hat sie erst dann, wenn der Testirende gestorben ist; Apg. III, 16. wird allerdings in der zweiten Hälfte die πίστις als wirkende Ursache der Heilung bezeichnet, aber der Satz: Sein ὄνομα hat diesen geheilt ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ scheint doch nur zu bedeuten: um des Glaubens an s. Namen willen, und selbst wenn man hier ἐπί durch übersetzen wollte, würde es doch nicht beweisen daß ἁμαρτάνειν ἐπί τινι bedeuten könne per aliquem peccare oder peccatorem fieri.

deß der ebenfalls katholische Stengel sich frei erhalten hat. II) Beziehung auf θάνατος hat viel seltener Statt gefunden, obwohl die Nähe dieses Wortes weit eher hätte darauf führen können. Augustin hatte daran gedacht, verwarf sie aber weil er in dem Gedanken in morte omnes peccavere keinen Sinn finden konnte. Wie Hombergk und Venema diese Verbindung verstanden, ist mir aus den Anführungen bei Wolf und Reiche nicht recht deutlich, in neuster Zeit haben Schmid (a. a. O. S. 190 f.) und Glöckler sie versucht, und zwar so, daß sie den Gebrauch der Präp. zur Andeutung des Zieles oder Zweckes einer Handlung für sich zu benutzen suchten, um den Sinn zu erhalten: Der Tod, zu welchem hin alle gesündigt haben, d. h. welcher aus dem Sündigen aller als (nothwendige wenn gleich nicht absichtliche) Folge hervorgegangen ist. Allein erstlich möchte ich stark bezweifeln, ob je in prosaischer Rede die nicht beabsichtete Folge durch ἐπὶ m. Dat. ausgedrückt werde*), sodann aber kann ich nicht leugnen, daß mir der Gedanke: zu allen Menschen ist der Tod hingelangt, welcher der Erfolg davon war daß alle gesündigt hatten, in der Verbindung mit dem Vorhergehenden kein sehr passender erscheint, vielmehr nur eine minder elegante Form der — bald anzuführenden — caussalen Auffassung von ἐφ' ᾧ, welche durch diese Erkl. verdrängt werden soll. Und was sollen wir uns denken bei einem Erfolge einer Sache, die doch nicht Ursache dieses Erfolges ist. Dies nehmlich soll immer die Sünde Adams bleiben; was ist da das eigne Sündigen der Menschen? III) Ohne Beziehung auf ein Substantiv, also im Sinne einer Conjunction, ist ἐφ' ᾧ gedeutet worden 1) caussal = διότι, darum, weil; im Alterthume von Syr., Theod., Pelag., dann von Erasm., Luth., Mel., Calv., Pisc., Par. und fast allen Neuern, so daß man dies jetzt die herrschende Erkl. nennen kann, 2) concessiv = quamquam, von Finkh., 3) bestimmend, mit der Bestimmung daß ꝛc. von Rothe. Die concessive Deutung kann sprachlich nicht gerechtfertigt werden, weder die dafür angeführten paulinischen Stellen 2 Kor. V, 4. Phil. III, 12. IV, 10. dulden dieselbe, noch kann ich begreifen wie 3 Makk. III, 28.**) zu ihrer

*) Die Beispiele, welche Matthiä Gr. S. 1166. dafür anführt, sind aus Euripides und von der Art daß der Dichter wohl auch das was an sich nur Folge war, als beabsichtete Folge darstellen konnte, die paulinischen Stellen deren Schmid sich bedient, 1 Thess. IV, 7. 2 Tim. II, 14. sprechen von beabsichtetem Erfolge.

**) μηνύειν δὲ τὸν βουλόμενον ἐφ' ᾧ τὴν οὐσίαν τοῦ ἐμπίπτοντος ἀπὸ τὴν εὐθύναν λήψεται καὶ ἐκ τοῦ βασιλικοῦ ἀργυρίου δραχμὰς διχιλίας, καὶ τῆς ἐλευθερίας τεύξεται καὶ στεφανωθήσεται. d. h. es solle Anzeige thun wer da wolle, mit der Aussicht daß er — erhalten werde.

Begründung dienen könne. Für die sprachliche Begründung der caussalen ist das meiste von Reiche und Fritzsche gethan worden, doch so daß Rothe ihr alle Gültigkeit abstreitet. Während nämlich Jene ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι setzen, will dieser nur ἐπὶ τούτῳ ὥστε anerkennen, wofür er sogar einen nachfolgenden Ind. Prät. in Anspruch nimmt*). Ich glaube, beides sey gleich gut in der Formel selbst begründet, jenes wo Ind. Präs. oder Prät., dieses wo Inf. oder Fut. dabei steht, und es komme nur darauf an, ob der Gebrauch auch beides darbiete, obwohl auch wenn dies nicht wäre, daraus noch nichts folgte, da was in der Sache selbst begründet ist, auch ohne Beispiel als richtig anzuerkennen ist, wenn es durch den Zusammenhang oder wodurch sonst gefordert wird. Das „Vorurtheil" folglich, welches R. „schon von vorn herein gegen die angebliche Redeweise ἐπὶ τούτῳ ὅτι" als gegen eine „breite und matte Phrase," eine „in sich selbst krankhafte Zusammensetzung," fassen zu müssen glaubte (S. 26 f.), kann ich nicht theilen. Was aber den Gebrauch anlangt, so spricht für denselben das Zeugniß des Thomas Mag.**) und des Favorinus***) so bestimmt, daß wir Trotz Rothe's Widerspruch annehmen müssen, ihnen als Griechen lag in dieser Anwendung von ἐφ' ᾧ durchaus nichts anstößiges. Von den Beispielen die Reiche beibringt, wird Herodian I, 4. mit Recht von Fritzsche und Rothe verworfen, Plut. de Pyth. orac. 29.†) wird dadurch minder brauchbar, daß nicht ἐφ' ᾧ sondern ἐφ' οἷς gesetzt ist, ob ich gleich gern zugebe, daß dies keinen wesentlichen Unterschied begründe; dagegen Theophilus ad Autol. II. p. 105. B. Col.††) scheint mir ein sehr gutes

---

*) Synes. Ep. 73. καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ῥητοῖς ἄνθρωπος ἐφ' ᾧ Γενναδίου ἔγραφεν. R. mit der lat. Vers. übersetzt: unter der Bedingung daß er anklagte, Hermann z. Vig. 710. eam ob caussam quod accusasset. Wiefern ich glaube, Jenes müßte heißen ἐφ' ᾧ γράφει oder γράφοι, und mir nicht vorstellen kann daß das Prät. denselben Sinn gebe, urtheile ich, Hermann habe Recht, kann aber leider die Stelle nicht nachsehn, um zu erfahren, ob vielleicht der Zusammenhang entscheide.

**) Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι, εἰς παρῳχημένον (folgt die Stelle aus Synesius), καὶ ἀντὶ τοῦ ἵνα εἰς μέλλοντα.

***) Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοί, οἷον ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω, καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς, κολασθήσῃ (offenbar nur gemachte Beispiele, weil dem Schreibenden keine andern zur Hand waren, aber dies kein Hinderniß der Richtigkeit).

†) T. II. p. 409. B. Fcf. καί τοι φιλῶ μὲν ἐμαυτὸν ἐφ' οἷς ἐγενόμην εἰς τὰ πράγματα ταῦτα πρόθυμος.

††) Ὁπότε οὖν ἐθεάσατο ὁ σατανᾶς οὐ μόνον τὸν ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτούς φθόνῳ φερόμενος, ἡνίκα ἐώρα τὸν ἄβελ εὐαρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ κάϊν ἐποίησεν ἀποκτεῖναι τὸν ἀδ. αὐτοῦ τὸν ἄβελ. Fritzsche bedient sich der Stelle nicht.

Beispiel. Der Sinn ist: Als nun Satan sah daß Adam und sein Weib nicht nur noch lebten, sondern sogar Kinder gezeugt hatten (also sein Mordplan ganz fehlgeschlagen war), da von Neide getrieben darüber daß er sie nicht hatte tödten können, that er was folgt. Rothe verbindet den Satz ἐφ' ᾧ κ. τ. λ. mit ἐθεάσατο — πεποιηκότας, und giebt den Sinn: er sah sie unter der Bestimmtheit nicht vermocht zu haben ꝛc., er sah ihr Daseyn als ein so beschaffenes, daß sein Versuch sie zu tödten ein fruchtloser gewesen war, eine Uebersetzung, über welche zu urtheilen ich dem Leser überlassen will. Mir scheint durch das Bisherige die herrschende Fassung der Formel von Seiten der Sprache genügend gerechtfertigt, aus dem Gebrauche unsers Ap. aber kann ich (mit Reiche) 2 Kor. V, 4. als Beleg nicht aufgeben. Dagegen Rothe's Erklärung derselben durch: unter der näheren Bestimmtheit daß, scheint mir nicht durch irgend einen Gebrauch gerechtfertigt*). Es wird daher nur noch darauf ankommen, daß sich die herrschende Erklärung, welche sich allein sprachlich halten zu können scheint, mit dem Zusammenhange und der Absicht des Ap. in Einklang bringen lasse oder nicht. Dies nehmlich ist es was namentlich Finkh und Schmid zu ihrer Verlassung hingetrieben hat. Wir müssen fragen was καὶ οὕτως bedeute? Fritzsche antwortet: et hoc facto, hier: nachdem Adam seiner Sünde wegen gestorben, scheint mithin nichts anderes als die einfache Aufeinanderfolge in der Zeit darin zu finden; aber weder die Stellen die er für οὕτως allein (Thucyd. I, 45. 131. Plut. Publ. 23.), noch die er für καὶ οὕτως anführt (Thuc. I, 64. Röm. XI, 26. Apg. VII, 8. 1 Thess. IV, 17.), haben mich überzeut, daß οὕτως das Vorhergesetzte schlechthin als etwas früheres, und nicht vielmehr als Etwas ins Gemüth rufe, wodurch das Folgende veranlaßt oder bewirkt worden, wie auch natürlich, da οὕτως bedeutet: auf diese Weise, wenn ich also sage: οὕτως ἐγένετο τι, ich zeigen will wie es gekommen daß Etwas sich ereignet habe. Nehmen wir es aber hier auf solche Art, so entsteht ein Caussalnexus zwischen Adams Sünde (und deren Bestrafung) und dem Tode der übrigen Menschen, es scheint als lehre P. daß der Tod zu diesen durchgedrungen sey, weil Adam, ihr Stammvater, für seine Sünde diese Strafe erlitten habe, und dieser Schein wird zur Gewißheit

*) Die Stellen Röm. V, 14. VIII, 20. beweisen nichts; die aus den Acten des Chaleed. Conc. angeführte Stelle ἐπὶ τῷ ἐν αὐτῷ εἶναι κ. τ. λ. bedeutet: damit es bei ihm stehe, die des Theophilus dient der andern Auffassung, und wenn er 1 Kor. IV, 4. übersetzt: maßen wir — nicht wollen, so ist dies nur Verhüllung des wahren caussalen Sinnes unter eine veraltete aber eben dies besagende Wortform.

durch die bestimmte Erklärung V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, welche V. 17. nochmals wiederholt wird. Ist aber Adams Sünde die Ursache des Sterbens Aller, so kann ihr eignes Sündigen nicht als Ursache gedacht werden; oder wenn vielleicht dies neben jener, so mußte es als zweite, nicht hintennach als einzige Ursache ausgesprochen werden. Dies der Anstoß, welcher Finkh, Schmid, Rothe zur Aufsuchung einer andern Deutung des letzten Satzes bewogen hat, und soviel ist mir gewiß, entweder καὶ οὕτως kann nicht bedeuten: und in Folge dessen, oder ἐφ' ᾧ nicht, darum weil. Wiederum aber daß P. Adams Sünde als Ursache des Sterbens der übrigen Menschen betrachtet habe, lehren V. 15. 17., für jene Worte aber will sich eine bessere Erklärung nicht finden. Was ist da zu thun? Geholfen wäre, wenn wir mit Olshausen zu der Annahme zurückkehren könnten, P. lehre ein Sündigen Aller in ihrem Stammvater, aber ἐπὶ ist nicht gleich ἐν, und dachte P. es als Caussalpartikel, und wollte doch diesen Gedanken aussprechen, so durfte er ἐν ἐκείνῳ oder dgl. nicht weglassen. Ich gestehe daß ich hier eine genügende Lösung nicht zu finden weiß, noch bei den Vorgängern gefunden habe. Ich kann mich des Urtheils kaum erwehren, der Ap. werde hier von zwei Gewalten getrieben; auf der einen Seite nöthige ihn das theologische System und der Zweck der zwischen Adam, dem Urheber des Todes, und Christus, dem Wiederbringer des Lebens, anzustellenden Parallele, den Tod Aller von Jenem herzuleiten, auf der andern aber treibe ihn sein sittliches Bewußtseyn und das Gefühl wie er die eigne Sünde der Menschen nicht in Schatten stellen könne, ohne seine ganze Erlösungslehre zu vernichten, auch die Sünde Aller mit ihrem Tode in Caussalnexus zu stellen, und während er dies hätte so erreichen können, daß er beide Ursachen einander coordinirte, oder die eine als die entferntere, die andere als die nähere bezeichnete, stellte er, nach Kürze strebend, und durch den begonnenen Periodenbau gedrängt, die letztere an den Schluß, wodurch der Schein entstand, als denke er zwei einander aufhebende Ursachen, die er in der That nicht dachte. Wäre dies, so lehrte er in unserm Verse zwar keine Vererbung der Sünde, wohl aber eine Vererbung des Todes, aber nicht um fremder sondern um eigener Sünde willen, so daß das Ursächliche in Adam sich dann allerdings bloß — was auch Reiche meint — auf die Art der Bestrafung beziehen könnte. — Nun ist der Inhalt unsers Verses dieser: durch den Einen Menschen Adam ist es bewirkt worden, daß ein böses Princip, die Sünde, in die Menschheit eingedrungen ist, sammt dessen Folge, dem Tode, und der letztere hat sich über alle Menschen verbreitet, weil alle

eben so wie er gesündigt haben, und gleiche Schuld zu gleicher Strafe führt. Dieser bisher von uns als selbstständig behandelte Satz wird durch das vorangestellte ὥσπερ zum Vordersatze, und zwar zum ersten Theile einer Vergleichung. Wir fragen wo der Nachsatz, und in demselben der zweite Theil der Vergleichung sey? Die Ansichten daß er unserm V. vorangehe (Elsner, Koppe, A.), daß er mit καὶ διὰ τῆς ἁμ. (Erasm., Beza, A., neustens Benecke), oder mit καὶ οὕτως (Cler., Wolf, Paulus, Geißler, Glöckl., Bretschn.) beginne, zeigen sich in sich selbst unhaltbar, und sind so oft widerlegt worden, daß es wohl endlich genügen kann sie bloß erwähnt zu haben. Sie verstoßen gegen die Sprache, und harmoniren nicht mit der Absicht des Apostels, welche nur seyn konnte, eine Parallele zu ziehn zwischen Adam und Christus, dem Stammvater und dem Erneuerer der Menschheit, dem Anführer eines sündigen und dem Vorgänger eines geheiligten Geschlechts, dem Urheber des Todes und dem Wiederbringer des Lebens. Schon Origenes faßte daher den Nachsatz richtig auf, indem er schrieb: ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per just. vita, et sic in omnes homines vita pertransiit in qua omnes vivificati sunt, und nach ihm viele Ausll. Aber dieser Nachsatz findet sich im Texte nicht; vergeblich haben Viele (Melanchthon, Bengel, Heumann, Scholz, Reiche) ihn V. 18. gesucht, wo er nicht nur der Form nach, sondern auch darum nicht gefunden werden kann, weil mit V. 15. der Ap. von der Gleichstellung, auf welche ὥσπερ hindeutet, zur Angabe des Unterschiedes dessen was beide Personen gewirkt haben, übergegangen ist, so daß nur übrig bleibt daß der Nachsatz entweder vor V. 15. oder gar nicht ausgesprochen sey. Das Erste ist die Ansicht derer, welche ihn V. 14. in den Worten ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος entdecken wollen (Calv., Thol., Köllner, Schmid, Meyer, Rothe). Der Form nach findet er sich da gewiß nicht, wie auch die neusten Vertheidiger dieser Meinung anerkennen; was aber die Sache anlangt, so ist für jetzt — um nicht der Erkl. jener Worte vorzugreifen — soviel wenigstens gewiß, daß dieses Sätzchen erstlich sich nur wie ein Anfang an V. 13. 14. anschließt, folglich da diese zwei Verse, wie sich zeigen wird, nur der letzten Hälfte von V. 12. dienen, eigentlich gar keine Beziehung auf das Ganze des Vordersatzes hat, und sodann bei seinem ganz unbestimmten, jede weitere oder engere Fassung gestattenden Inhalte sich höchstens zu einer beiläufigen Andeutung des nicht ausgesprochenen, immer noch vom Leser selbst zu ergänzenden Nachsatzes eignen möchte; denn was müssen wir nicht alles erst hinzudenken, ehe wir den Gedanken der durch Christum erfolgten Wiederbringung der Gerech-

tigkeit und des Lebens darin finden können! So bleibt doch immer dieses: P. hat den zweiten Theil der Vergleichung nicht ausgesprochen. Wie also, hat er vielleicht ihn nicht gedacht? Dies ist de Wette's Ansicht, mit welcher mich zu vereinigen mir deßhalb unmöglich ist, weil es mir undenkbar ist, daß P. in didaktischem Vortrage, in ruhiger, nicht einmal disputirender Rede, im Begriff eine großartige Parallele zu ziehn zwischen den Stammhäuptern der zwei Hauptreihen von Erzeugungen in der Menschheit, einen Vordersatz begonnen, und nicht nur begonnen sondern auch tadellos beendet haben solle, ohne beim Beginn desselben seinen Nachsatz schon gedacht zu haben. Daß er ihn nicht ausspreche, müssen wir bekennen, weil es vor Augen liegt, völlig rechtfertigen läßt sichs nicht, aber denken doch daß nicht allein die Einschiebung von V. 13 f., deren er zur Begründung des letzten Theils von V. 12. bedurfte, ihm die Vollendung des Nachsatzes schwer gemacht habe, sondern auch im Fortdenken über den großen Gegenstand das Bewußtseyn in ihm erwacht sey, daß der durch Adam gewirkte Schade und die Wiederbringung durch Christum nicht sowohl einander gleich, als vielmehr die letztere weit überwiegend über jenen sey, und daß er daher nicht sowohl den Nachsatz beizubringen vergessen, als vielmehr vorgezogen habe, die Gleichstellung aufzugeben und die mit V. 15. beginnende Entgegensetzung ihr zu substituiren. Ein Schriftsteller neuerer Zeit hätte da vielleicht das Frühere getilgt, aber die Alten corrigirten nicht in ihren Schriften, und so blieb das Angefangene stehn, und das Neue, besser Erscheinende trat hinzu. — Nun aber zuletzt, wie hängt V. 12. oder richtiger die ganze mit diesem V. beginnende Parallele zwischen Adam und Christus mit dem Vorhergehenden zusammen? Zeichen der Verbindung ist διὰ τοῦτο. Daß dies nicht „nehmlich" bedeute (Benecke), liegt vor Augen; es bedeutet: darum, deßhalb. Aber ob dies mit dem Nächstvorhergehenden verbinde (Meyer, Olsh., Fritzsche, Rothe) oder mit der ganzen Verhandlung seit I, 17. (Reiche, Köllner, de Wette), ist noch Streit. Möglich ist das Letztere so gut als Ersteres; denn wenn es Absicht des Verf. war, in den folg. Sätzen V. 12—21. eine Gesammtübersicht der Menschheitsgeschichte in Bezug auf Sünde und Erlösung darzubieten, und mit derselben, wie unzweifelhaft geschieht, die ganze rein dogmatische Verhandlung abzuschließen, so konnte er das nun Vorzutragende als Endergebniß des Ganzen eben sowohl durch διὰ τοῦτο beginnen, als wir in solchem Falle darum oder demnach gebrauchen, ja es war sogar zweckmäßiger die Schlußrede nicht an einen einzelen Punkt des Vorhergehenden, sondern an das Ganze anzuschließen. Doch wie in geordneter Rede Jeder den Schluß seines letzten Theils

so einrichten kann, daß der Schluß des Ganzen — die peroratio — sich auch an diesen anreihe, so würden wir auch nichts dagegen einzuwenden haben, wenn hier etwas ähnliches Statt fände, sondern in diesem Falle sagen, es gehöre der nächste Abschnitt zwar als Schluß zum Ganzen, sey aber an zuletzt ausgesprochene Gedanken angeknüpft. Was nun hat der Ap. seit V. 1. gesprochen? Gerechtfertigt durch den Glauben, das war seine Rede, haben wir Frieden mit Gott, und rühmen uns der Hoffnung künftiger Herrlichkeit. Doch nicht nur dieser, sondern auch der Trübsale, weil auch diese zuletzt zur Hoffnung führen, eine Hoffnung für deren Erfüllung uns die Liebe Gottes Bürgschaft leistet, deren Gefühl der heil. Geist in unsre Herzen ausgegossen hat. Denn für uns, die Sünder und Feinde Gottes, hat Gott Christum hingegeben zur Versöhnung, wieviel mehr wird nach geschehener Versöhnung Christi Leben und Walten uns vor Gottes Zorn bewahren! Ja nicht das nur, er ist auch unser Gott, Grund unsers Rühmens und Vertrauens geworden durch den Christus, durch welchen wir der Versöhnung theilhaft worden sind. Führe er nun z. B. so fort: Darum ist Christus derjenige, durch welchen unser Heil in jeder nur denkbaren Hinsicht gegründet und gefördert wird, und führte diesen Gedanken dann weiter aus, so würde ich Anknüpfung der zum Ganzen gehörigen Schlußrede an die letzte Gedankenreihe anerkennen; nun aber bringt er völlig neue Gedanken, erwähnt der Feindschaft und Versöhnung nicht mit einem Worte, dagegen Adams und seiner Vergehung, deren bisher ebenfalls mit keinem gedacht worden ist; da sehe ich keinen wesentlichen Anknüpfungspunkt, und verharre daher in der bisherigen Ansicht, διὰ τοῦτο rufe das Ganze der zu Ende geführten Verhandlung, wie unser „darum," ins Gemüth zurück.

V. 13. 14. Ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ. Daß νόμος das mosaische Gesetz bezeichne, wird nicht bezweifelt, und ist nicht zu bezweifeln. ἄχρι ν. verstanden einige ältere Ausleger (Chrys., Theod., Aug., A.) von der Zeit bis zum Ende des Gesetzes durch Christum, eine Erklärung welche durch V. 14. und 20. vollständig widerlegt wird, so daß die Untersuchung ob die Worte Jenes bedeuten könnten (s. Fritzsche), schon als überflüssig erscheinen kann. ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, Sünde, oder wiefern ἁμ. ohne Artikel von unserm Apostel eben so gebraucht wird wie mit demselben (s. zu V. 12.) die Sünde war in der Welt d. h. in der Menschheit. Verstehn wir es in jener Weise, so ist der Sinn gerade zu: es wurde gesündiget in der Menschheit, wenn in der andern, so ist die Sünde wieder als das Princip zu denken, welches in der Menschheit wirksam war, wovon dann die Folge, daß auch sündliche Hand-

lungen begangen wurden. Auf diese also kommen wir in jedem Falle zurück*). — ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Unleugbar ein allgemeiner Satz, dessen Verkennung das in einigen Auktoritäten erscheinende Imperfekt nach sich gezogen hat. Schon daraus, und nicht minder aus μή, welches das Nichtseyn als etwas nicht wirkliches sondern nur im Allgemeinen angenommenes — hypothetisch — darstellt, geht hervor daß νόμος hier nicht das mosaische, sondern ganz allgemein ein Gesetz sey, μὴ ὄντος νόμου, wenn (wo) kein Gesetz vorhanden ist. ἐλλογεῖν, ein Verbum von dem sich außer Philem. 18. nur noch ein Paar halb unsichre Spuren finden (s. b. Fritzsche), bedeutet dort: in Rechnung bringen, anrechnen, wie auch die Etymologie (ἐλλογον = ἐν λόγῳ ποιεῖσθαι) mit sich bringt. Also ἁμ. οὐκ ἐλλ. Sünde wird nicht angerechnet, nicht in Rechnung gebracht. Fragt sich, von Wem? Luther, Melanchth., Calv., P. Mart., Piſc., Heum., Bretſchn., Stengel, Uſteri, Glöckler, A. antworten: vom sündigenden Menschen selbst, und so auch ich in der ersten Aufl., die Uebrigen: von Gott, mit Ausnahme Fritzſche's, vom Richter überhaupt. Ehe wir tiefer eingehn, betrachten wir den dritten Satz: ἐβασίλευσεν ὁ θάν. — τῆς παραβ. ἀδάμ. Der hier personificirte Tod ist natürlich zu verstehn wie V. 12.; das Bild des Herrschens eins von denen die bei P. öfter wiederkehren, vgl. VI, 12. 1 Kor. IV, 8. wo βασ., VI, 9. 14. VII, 1. wo κυριεύειν gebraucht ist. Der Tod hat geherrscht, d. h. hat sich die Menschen unterworfen, also sind diese ihm unterworfen gewesen, haben ihn erfahren, erduldet. ἀπὸ — Μωσέως, nicht als habe mit Christo seine Herrschaft aufgehört, aber P. hat hier nur auf diese Zeit sein Augenmerk zu richten, die mosaische fällt erst V. 20. in den Kreis seiner Gedanken ein. In den folg. Worten ist der gem. Text καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτ. sowohl durch Auktorität**) als auch durch innere Güte so gestützt, daß in neuster Zeit nur Schrader (früher Wetſt., Seml., Griesb.), sich für die

*) Nur im Vorbeigehn werde hier der Leſer auf die Beziehung aufmerksam gemacht, welche zwiſchen unſerm Satze, wo vom Daſeyn der Sünde vor dem Eintritte des Geſetzes, und V. 20. wo vom Eintritte deſſelben und der daraus herfließenden Vermehrung der Sünde geſprochen wird, unverkennbar obwaltet. Bei V. 20. wird mehr darüber zu ſprechen ſeyn.

**) μὴ fehlt außer 3—4 Min. im lat. Orig. zu unſ. Stelle, wo (S. 344. Comm.) Rufin bezeugt, daß es in nonnullis exemplaribus gefunden werde, Orig XX in Joh. §. 33. (S. 298. L.) ſammt καί, nach Griesb. Zeugniß auch T. I. p. 534. R. in einer beiläufigen und ungenauen Anführung, und einigen lat. VV. Es findet ſich aber nicht allein in allen unſern alten Hdſchrr., ſondern auch nach Ambroſius und Auguſt. Zeugniß in allen oder den meiſten griech. Hdſchrr. damaliger Zeit, bei Orig. XX in Joh. 31. (S. 292. L.) Athan., Archel., Chryſ., Theod., Theoph., Iren., Hier., Ambr., Aug., Pel. u, ſ. w, καί iſt in den ausl. Auktt. Theils zu finden Theils nicht.

Auslassung der Negation erklärt haben. Nach der bisher gewöhnlichen Auslegung wird nun ἐπὶ τῷ — ἀδὰμ mit ἁμαρτήσαντας verbunden; Hombergk, Bengel, Finkh (a. a. O.) Glöckler, verbinden diese Worte mit ἐβασίλευσεν. Daß dies unrichtig sey, ergiebt sich daraus daß P. Menschen welche nicht gesündigt hätten, gar nicht anerkennen konnte, wenn er nicht so wohl mit V. 12. (πάντες ἥμαρτον) als mit seiner ganzen Ueberzeugung von der allgemeinen Sündigkeit und Erlösungsbedürftigkeit in Widerspruch gerathen wollte. βασιλεύειν ἐπί τινα, was in der class. Sprache nie gesagt wird, erklärt Fritzsche durch das hebr. ב bei den Verbis dieser Bedeutung, unstreitig richtiger als Meyer, welcher die Verbreitung der Herrschaft dadurch angedeutet glaubt. ὁμοίωμα bed. bei P. ähnliche Gestalt, Aehnlichkeit, vergl. I, 23. VI, 5. VIII, 3. Phil. II, 7., immer so daß der dabei stehende Genit. dasjenige bezeichnet, dem Etwas ähnlich ist, also ὁμ. τῆς παραβ. ἀδ. Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, ἁμαρτάνειν ἐπί*) τῷ ὁμ. τ. π. ἀδ., so sündigen daß die Sünde der Uebertretung Adams ähnlich sey, eine ähnliche Uebertretung begehen wie die des Adam war**); also οἱ μὴ ἁμ. κ. τ. λ. diejenigen welche nicht in ähnlicher Weise gesündigt haben wie der Stammvater. Dies aber sind nicht Solche die gar nicht gesündigt haben — z. B. kleine Kinder, an welche seit Orig. eine Menge von Ausll., neustens Glöckler, und der Ap. zuverlässig nicht gedacht hat; denn dann wäre der Beisatz völlig unnütz, und P. spräche aus was er nicht denken konnte, sondern Solche die zwar gesündigt haben, aber nicht so daß ihre Sünde der παράβασις Adams ähnlich gewesen wäre.

*) B. Chrys. Theod. ἐν ὁμ. Sey dies zufällige Variante oder nach Fritzsche's Meinung Correktur, es aufzunehmen sind wir nicht berechtigt. ἐπί ist etwas ungewöhnlich gesagt, völlig gleichgeltende Beispiele hat auch Fritzsche nicht beigebracht, doch kann der Sinn nur der seyn welcher im Text ausgedrückt wird.

**) Dies die gewöhnliche Erklärung, von der nur Glöckler abweicht, indem er den Genit. als den des wirkenden Subj. betrachtet, ὁμ. τῆς π. ἀδ. ein Abbild welches die Uebertretung Adams macht oder gemacht hat, woraus der Sinn kommen soll, der Tod habe auch über die geherrscht welche nicht gesündigt, wegen der schon bei ihrer Empfängniß erhaltenen Aehnlichkeit mit dem Uebertreter Adam, d. h. alle Menschen seyen vermöge ihrer Abstammung von sündigen Aeltern mit dem Keime des Todes behaftet und daher dem Tode verfallen gewesen, auch Solche welche nicht — noch nicht — gesündigt gehabt. Diese Erklärung hat gegen sich 1) die falsche Verbindung, durch welche P. in Widerspruch mit sich selbst gesetzt würde, 2) den beständigen Gebrauch des Ap. in Bez. auf ὁμοίωμα und seinen Genitiv, und kann daher in keiner Weise gebilligt werden. Die Andern welche eben so verbinden, erklären ἐπὶ τῷ ὁμ. ebenfalls caussal, denken aber Adams Sünde als die den Nachkommen zugerechnete Todesursache, was wenigstens nicht in den Worten liegt, obwohl wegen V. 15. 17. zugegeben werden muß daß P. ein Sterben Aller wegen der Sünde des Einen wirklich lehre.

Worin die Aehnlichkeit gelegen haben würde, zeigt schon das Wort παράβασις, Uebertretung, Verletzung eines ausgesprochenen Gebotes (II, 23. IV, 15. Ueber Gal. IV, 19. s. z. St.), wofür V. 19. παρακοή gesetzt ist. Sünde hatte vorkommen können, ehe das Gesetz gegeben wurde, und war nach dem Zeugnisse der Genesis, deren Erzählungen P. in diesem Abschnitte gewiß im Gemüthe hatte, vielfach vorgekommen, aber παραβάσεις im eigentlichen Sinne nicht, denn οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Indem er übrigens sagt, der Tod habe auch über diese geherrscht, ist es wahrscheinlich daß er angenommen, es habe auch damals wie in späterer Zeit sowohl Solche gegeben, welche ein Gebot, als Solche welche keins gehabt*). Noch bleibt ein vierter Satz zu betrachten übrig, der in Form eines Relativsatzes sich anschließende: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Daß hier ὅς sich auf den unmittelbar vorher genannten Adam beziehe, zu μέλλοντος aber ἀδάμ zu ergänzen, und unter diesem kein Anderer als Christus zu verstehen sey, war nicht nur von jeher die herrschende Meinung, sondern ist auch gegenwärtig so anerkannt, daß es wohl genügen mag, die abweichende Ansicht, nach welcher ὅς für ὁ stehe und nur das Genus des Prädikats angenommen habe, μέλλοντος aber Neutrum sey, und also nicht Personen sondern Zustände — die Herrschaft des Todes durch Adam und der Gerechtigkeit und des Lebens durch Christum — einander entgegengestellt seyen (Bengel, Ch. Schmidt, Koppe, Cramer, Paulus, A. — zum Theil nur das Part. als Neutrum fassend —), zu erwähnen, indem nicht nur die größere Einfachheit der gemeinen Annahme, sondern auch die Bezeichnung Adams und Christi als des ersten und letzten Adam 1 Kor. XV, 45 ff. zur Rechtfertigung der herrschenden Ansicht vollkommen ausreichen. Daß eine Parallele zwischen Adam und dem Messias den Juden jener Zeit nichts neues gewesen, und deßhalb der Ap. dieselbe wie etwas bekanntes ohne weitere Rechtfertigung habe ziehn können, wird aus den von Meyer und Fritzsche angeführten Stellen jüdischer Schriftsteller sehr wahrscheinlich. τύπος**) bezeichnet bei Paulus einmal (R. VI, 17.)

*) Die obige Erklärung findet sich bei Phot., Pelag., Calv. u. v. A., neustens bei Stengel, de Wette, Meyer, Fritzsche, und neben ihr möchte wohl weder die Vorstellung daß P. hier von den Kindern rede, noch die von Theod., die andern Menschen hätten zwar nicht das Verbot des Baumes übertreten, aber doch andere παρανομίαι begangen, oder von Grotius: die nicht so schwer gesündigt haben, oder Reiche: nicht unter ausdrücklicher Androhung des Todes, oder andere mehr, mit einigem Grunde festgehalten werden können.

**) Eigentlich der Eindruck den ein fester Körper in einem andern zurück läßt, durch Schlag oder wodurch sonst; also die abgedrückte Form, d. Abbild; ohne Rücksicht auf ein vorhandenes Original, Bild einer Sache, all-

die Form oder Norm der Lehre, sonst das lebendige Vorbild das ein Mensch dem andern giebt (Phil. III, 17. 1 Thess. I, 7. 2 Thess. III, 9. 1 Tim. IV, 12. Tit. II, 7.), an einer Stelle werden Ereignisse der heiligen Geschichte, welche der Nachwelt als Warnungsbeispiele dienen sollen, τύποι genannt (1 Kor. X, 6.*)), τύπος τοῦ μέλλοντος aber kann nur ein solches Bild seyn, durch welches etwas zukünftiges — hier eine zukünftige Person — in ihren wesentlichen Merkmalen voraus abgebildet, vorgebildet wird, also ein Vorbild, und da Alles in der Schrift und heil. Geschichte von unserm Ap. als absichtlich so geschehen oder geschrieben gedacht wird, nicht ein Bild durch zufällige Aehnlichkeit, sondern ein Bild welches absichtlich, und zwar von Gott, seine bestimmte Erscheinungsform erhalten hat, um die künftige Erscheinung vorzubilden, ein Vorbild. Inwiefern nun ist Adam ein Vorbild Christi, und also Christus das ihm entsprechende Gegenbild (ἀντίτυπος)? Offenbar nicht in Bezug auf Dinge worin sie einander unähnlich sind, also nicht in den Einflüssen oder Wirkungen Beider, welche einander aufheben, denn des leidet der Begriff des Typus nicht. Daraus folgt daß es unrichtig sey, das typische Verhältniß mit Scholz und Stengel, im Folgenden V. 15. ff. zu suchen, nicht minder unrichtig, in den Wirkungen selbst welche Adam und Chr. auf die Menschheit hervorgebracht haben, nehmlich Jener Sünde und Tod, dieser Gerechtigkeit und ewiges Leben, worin Viele es gefunden haben. Es kann nur in dem liegen, was Beide gemeinschaftlich an sich tragen, dies aber ist nur das Eine daß sie Urheber gewisser Zustände für die Menschheit sind, Anführer gewisser Reihen, Stammväter eigenthümlich bestimmter Generationen, daß Jeder von beiden Wirkungen hervorgebracht hat, welche von ihm auf die nachfolgenden Geschlechter übergegangen sind. Auch dies ist von Vielen richtig erkannt worden (Mel., Piſc, Hunn., Par., Glöckl., Reiche, Olsh., Fritzsche, Meyer, A.). Ist aber dies, so kann, da V. 15 ff. nicht die Aehnlichkeit beider, sondern die neben der Aehnlichkeit bestehende Verschiedenheit ausgeführt wird, wie nehmlich die von beiden hervorgebrachten Wirkungen einander entgegengesetzt seyen, unser Satz nicht zum Folg. hinüber leiten, oder gar das Thema enthalten, welches dort ausgeführt werde, sondern muß vielmehr die mit V. 12. beginnende gleichstellende Gedankenreihe schließen, und wir sind

gemeine Form, Muster oder Urbild, es sey sinnlich dargestellt, oder im Geiste des Bildners, beziehe sich auf einen Gegenstand sinnlicher Andeutung oder ein Kunstprodukt des Geistes. Alle diese Gestaltungen des Grundbegriffs finden sich in der guten Sprache, die meisten auch in der biblischen.

*) V. 11. bieten die besten Handschrr. τοῦτον δὲ τοπικῶς ἀναβαῖνον ἀναίνομαι für das recipirte τύπος, doch der Sinn ist derselbe.

daher hier an dem Punkte angekommen, wo wir das Ganze dieser Reihe überblicken, namentlich das Verhältniß der in den zwei letzten VV. vorgetragenen Gedanken zu einander und zum Hauptsatze (V. 12.) zur Klarheit bringen müssen. — Vier Sätze liegen vor uns: Bis zum Eintritte des Gesetzes war Sünde in der Welt; Sünde wird nicht in Rechnung gebracht, wenn kein — sie verbietendes — Gesetz vorhanden ist; der Tod hat von Adam bis Mose geherrscht, auch über die welche nicht in ähnlicher Weise — durch Uebertretung eines Gebotes oder Verbotes — gesündigt hatten wie Adam; Adam ist ein Vorbild Christi. Jeder von ihnen ist mit dem vorhergehenden durch ein Verbindungswort verknüpft, der erste mit V. 12. Gedacht also hat der Schreibende eine Verbindung unter ihnen, des ersten — und hierdurch aller — mit V. 12.; unser Geschäft ist sie zu suchen. Die Vorgänger haben sehr Verschiedenes gefunden; das lehrt uns daß das Finden schwer seyn müsse, macht uns mißtrauisch gegen das eigne Urtheil, benimmt die Hoffnung das unbestreitbar Richtige zu finden. Suchen wir denn das für uns Wahrscheinlichste. Der erste Satz, durch γὰρ an V. 12. angeschlossen, muß einen vorangehenden Gedanken beweisen oder erläutern sollen. Der Hauptsatz: durch Einen Menschen sind Sünde und Tod in die Menschheit eingetreten, bedarf nicht nur für den Ap. und seine — mit der heil. Gesch. bekannt gedachten — Leser weder des Beweises noch der Erläuterung, sondern würde diese auch durch einen Satz der von ganz andern Zeiten handelt, nicht empfangen. Der zweite Satz: der Tod ist zu allen Menschen hingelangt, ist ein Erfahrungssatz, der als solcher ebenfalls weder bewiesen noch erläutert zu werden braucht. So bleibt nur übrig daß unser Satz sich entweder bloß auf den letzten: Alle haben gesündigt, oder auf den Gedanken der zwei Sätze: der Tod ist zu Allen gelangt, weil Alle gesündigt haben, beziehen solle. Jenes — um hier nur der neusten Ausll. zu gedenken — ist die Ansicht de Wette's, Meyers, Rothe's, dieses wird von Köllner, Reiche, Fritzsche, aber so behauptet, daß der erste Satz sich auf πάντες ἥμ., die übrigen aber auf die Verbindung beider beziehen. Ist dieses, so wird der erste Satz eine bloß beiläufige Bemerkung, weder beweisend noch erläuternd, sondern bloß behauptend, daß wirklich Sünde gewesen sey. Dadurch aber wird erstlich das εἶναι Hauptbegriff, und man wundert sich daß es nicht vorgnsteht, sodann aber sollte es nicht mehr heißen ἄχρι νόμου, bis dahin wo das Gesetz kam, sondern: auch (schon) vor dem Gesetz, das ἄχρι νόμου aber verliert die Beziehung als Hauptbegriff im Gegensatz des Eintritts der Gesetzgebung, dessen V. 20. erwähnt wird. Dies die Gründe weßhalb es mir schwer werden will dieser An-

die Form oder Norm der Lehre, sonst das lebendige Vorbild das ein Mensch dem andern giebt (Phil. III, 17. 1 Thess. I, 7. 2 Thess. III, 9. 1 Tim. IV, 12. Tit. II, 7.), an einer Stelle werden Ereignisse der heiligen Geschichte, welche der Nachwelt als Warnungsbeispiele dienen sollen, τύποι genannt (1 Kor. X, 6.*)), τύπος τοῦ μέλλοντος aber kann nur ein solches Bild seyn, durch welches etwas zukünftiges — hier eine zukünftige Person — in ihren wesentlichen Merkmalen voraus abgebildet, vorgebildet wird, also ein Vorbild, und da Alles in der Schrift und heil. Geschichte von unserm Ap. als absichtlich so geschehen oder geschrieben gedacht wird, nicht ein Bild durch zufällige Aehnlichkeit, sondern ein Bild welches absichtlich, und zwar von Gott, seine bestimmte Erscheinungsform erhalten hat, um die künftige Erscheinung vorzubilden, ein Vorbild. Inwiefern nun ist Adam ein Vorbild Christi, und also Christus das ihm entsprechende Gegenbild (ἀντίτυπος)? Offenbar nicht in Bezug auf Dinge worin sie einander unähnlich sind, also nicht in den Einflüssen oder Wirkungen Beider, welche einander aufheben, denn des leidet der Begriff des Typus nicht. Daraus folgt daß es unrichtig sey, das typische Verhältniß mit Scholz und Stengel, im Folgenden V. 15. ff. zu suchen, nicht minder unrichtig, in den Wirkungen selbst welche Adam und Chr. auf die Menschheit hervorgebracht haben, nehmlich Jener Sünde und Tod, dieser Gerechtigkeit und ewiges Leben, worin Viele es gefunden haben. Es kann nur in dem liegen, was Beide gemeinschaftlich an sich tragen, dies aber ist nur das Eine daß sie Urheber gewisser Zustände für die Menschheit sind, Anführer gewisser Reihen, Stammväter eigenthümlich bestimmter Generationen, daß Jeder von beiden Wirkungen hervorgebracht hat, welche von ihm auf die nachfolgenden Geschlechter übergegangen sind. Auch dies ist von Vielen richtig erkannt worden (Mel., Piscator, Hunn., Par., Glöckl., Reiche, Olsh., Fritzsche, Meyer, A.). Ist aber dies, so kann, da V. 15 ff. nicht die Aehnlichkeit beider, sondern die neben der Aehnlichkeit bestehende Verschiedenheit ausgeführt wird, wie nehmlich die von beiden hervorgebrachten Wirkungen einander entgegengesetzt seyen, unser Satz nicht zum Folg. hinüber leiten, oder gar das Thema enthalten, welches dort ausgeführt werde, sondern muß vielmehr die mit V. 12. beginnende gleichstellende Gedankenreihe schließen, und wir sind

---

gemeine Form, Muster oder Urbild, es sey sinnlich dargestellt, oder im Geiste des Bildners, beziehe sich auf einen Gegenstand sinnlicher Andeutung oder ein Kunstprodukt des Geistes. Alle diese Gestaltungen des Grundbegriffs finden sich in der guten Sprache, die meisten auch in der biblischen.

*) V. 11. bieten die besten Handschrr. ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινον ἐκείνοις für das recipirte τύποι, doch der Sinn ist derselbe.

daher hier an dem Punkte angekommen, wo wir das Ganze dieser Reihe überblicken, namentlich das Verhältniß der in den zwei letzten VV. vorgetragenen Gedanken zu einander und zum Hauptsatze (V. 12.) zur Klarheit bringen müssen. — Vier Sätze liegen vor uns: Bis zum Eintritte des Gesetzes war Sünde in der Welt; Sünde wird nicht in Rechnung gebracht, wenn kein — sie verbietendes — Gesetz vorhanden ist; der Tod hat von Adam bis Mose geherrscht, auch über die welche nicht in ähnlicher Weise — durch Uebertretung eines Gebotes oder Verbotes — gesündigt hatten wie Adam; Adam ist ein Vorbild Christi. Jeder von ihnen ist mit dem vorhergehenden durch ein Verbindungswort verknüpft, der erste mit V. 12. Gedacht also hat der Schreibende eine Verbindung unter ihnen, des ersten — und hierdurch aller — mit V. 12.; unser Geschäft ist sie zu suchen. Die Vorgänger haben sehr Verschiedenes gefunden; das lehrt uns daß das Finden schwer seyn müsse, macht uns mißtrauisch gegen das eigne Urtheil, benimmt die Hoffnung das unbestreitbar Richtige zu finden. Suchen wir denn das für uns Wahrscheinlichste. Der erste Satz, durch γὰρ an V. 12. angeschlossen, muß einen vorangehenden Gedanken beweisen oder erläutern sollen. Der Hauptsatz: durch Einen Menschen sind Sünde und Tod in die Menschheit eingetreten, bedarf nicht nur für den Ap. und seine — mit der heil. Gesch. bekannt gedachten — Leser weder des Beweises noch der Erläuterung, sondern würde diese auch durch einen Satz der von ganz andern Zeiten handelt, nicht empfangen. Der zweite Satz: der Tod ist zu allen Menschen hingelangt, ist ein Erfahrungssatz, der als solcher ebenfalls weder bewiesen noch erläutert zu werden braucht. So bleibt nur übrig daß unser Satz sich entweder bloß auf den letzten: Alle haben gesündigt, oder auf den Gedanken der zwei Sätze: der Tod ist zu Allen gelangt, weil Alle gesündigt haben, beziehen solle. Jenes — um hier nur der neusten Ausll. zu gedenken — ist die Ansicht de Wette's, Meyers, Rothe's, dieses wird von Köllner, Reiche, Fritzsche, aber so behauptet, daß der erste Satz sich auf πάντες ἥμ., die übrigen aber auf die Verbindung beider beziehen. Ist dieses, so wird der erste Satz eine bloß beiläufige Bemerkung, weder beweisend noch erläuternd, sondern bloß behauptend, daß wirklich Sünde gewesen sey. Dadurch aber wird erstlich das εἶναι Hauptbegriff, und man wundert sich daß es nicht voransteht, sodann aber sollte es nicht mehr heißen ἄχρι νόμου, bis dahin wo das Gesetz kam, sondern: auch (schon) vor dem Gesetz, das ἄχρι νόμου aber verliert die Beziehung als Hauptbegriff im Gegensatz des Eintritts der Gesetzgebung, dessen V. 20. erwähnt wird. Dies die Gründe weßhalb es mir schwer werden will dieser An-

sicht beizutreten. Mir scheint als müsse der Ap. hier schon jenen Gegensatz gedacht, und darum ἄχρι νόμου vorangestellt haben, woraus dann folgen würde, daß wir in unserm ersten Satze nur den Anfang einer Gedankenreihe hätten, nur einen Vorbereitungssatz. Bis zum Gesetze nehmlich, sagt er dann, d. h. in der Periode zwischen Adam und der mos. Gesetzgebung war die Sünde in der Welt, Sünde aber u. s. w. Die zweite Reihe denken wir einstweilen so: nach dem Eintritte des Gesetzes aber — bis auf Christum — war es so und so. Nun hängt sich der zweite Satz durch δὲ an den ersten an, dieser war nichts selbstständiges, P. aber läßt — eine Ansicht von der ich mich noch nicht trennen kann — nicht selten in zwei zusammen gehörigen Sätzen das μὲν des ersten weg (s. zu Eph. V, 8. 1 Kor. I, 22.). Das führt auf die Frage, ob es vielleicht auch hier geschehn sey *)? Ist es, so wird dem εἶναι das ἐλλογεῖσθαι entgegen gestellt, mit der Part. wäre etwa zu schreiben gewesen: ἄχρι γὰρ νόμου ἦν μὲν ἁμ. ἐν κ.; fehlt sie, so dürfen wir uns nicht gerade wundern daß die Stellung nicht genau dieselbe ist, noch weniger daraus einen Grund herleiten daß sie nicht fehle **). Dann besagen die zwei eng zusammen gehörigen Sätze dieses: Bis zum Eintritte des Gesetzes war zwar Sünde (die Sünde) in der Menschheit, aber wo kein Gesetz ist, da wird die Sünde nicht in Rechnung gebracht. Nähmen wir das ἐλλογεῖσθαι als ein menschliches, so gäben diese Sätze eine recht passende Erklärung zu dem πάντες ἥμαρτον. Damit man sich nicht wundere wie P. sagen könne, die Sünde sey zu allen Menschen hingelangt, weil Alle gesündigt, indem ja doch nach seiner eignen Regel IV, 15. in dem langen Zeitraume von Adam bis Mose keine Sünde gewesen seyn könne, sagte er: Bis zum νόμος

*) Rothe denkt es hier ebenfalls hinzu; wenn er dies aber eine „Krücke" nennt, so muß ich doch bemerken, daß dann die Griechen ein Volk von Lahmen genannt werden müßten, da sie keine drei Zeilen schreiben konnten, ohne sich dieser Krücke zu bedienen.

**) So wenig es richtig wäre in der Apg. gegen die Annahme einer Lücke zu protestiren, weil keine Spur derselben zu finden sey — ihr Verf. wußte ja das fehlende Ereigniß nicht, konnte also auch dasselbe nicht so weglassen, daß man die Auslassung merken mußte —, so wenig kann daraus daß die Stellung nicht diejenige ist, welche sie hätte seyn müssen wenn eine Partikel (oder auch ein andres Wort) gebraucht worden wäre, ein Schluß gelten darauf daß sie nicht ausgelassen sey, denn wenn der Verf. sie nicht wirklich dachte, so ordnete er natürlich auch die Worte ohne Rücksicht auf sie. Hier kann es nur auf die Verbindung der Sätze ankommen. Ist sie von der Art daß ein Hellene μὲν gebraucht haben würde, so sagen wir sie fehle, ob wir gleich wissen daß es Sprachen giebt, welche ihrer nicht bedürfen, und uns nicht wundern, einen Schriftsteller dessen Muttersprache partikelarm war, sie seltener anwenden zu sehn als wir von Jenem fordern würden.

nehmlich war die Sünde da, wurde also auch gesündigt, aber wo k. G. u. s. w.; folglich haben die Menschen sich damals auch keine Sünde angerechnet, aber Gott hat sie doch bestraft, weil vor Gott die Sünde nicht erst dadurch zur Sünde wird, daß der Mensch ein Gebot hat, sondern Sünde schlechthin Sünde ist *). Hören wir nun die Gründe gegen die Annahme der Selbstanrechnung. Das Wort selbst, sagt Köllner, deutet auf ein Verhältniß zwischen zweien hin, von denen Einer dem Andern Etwas anrechnet. Dies ist nicht der Fall, man kann eben so gut sagen ἑλλ. ἑαυτῷ τι und ἑλλ. ἄλλῳ τι. Der Gedanke der Selbstanrechnung, fährt er fort, würde nach paul. Sprachgebrauch durch ἐπίγνωσις ἁμ. ausgedrückt seyn. Auch dies unrichtig, denn 1) ist beides nicht dasselbe, etwas anderes erkennen was oder daß Etwas Sünde sey, etwas anderes sich Sünde anrechnen; es kann Einer jene Erkenntniß haben, und doch ἐν μηδενὶ λόγῳ ποιεῖσθαι τὴν ἁμαρτίαν, und umgekehrt ἁμαρτίαν ἐν πλείστῳ λόγῳ ποιεῖσθαι aber μὴ κατ' ἐπίγνωσιν. 2) wäre es auch völlig Einerlei, warum sollte denn P. nicht auch einmal dasselbe anders ausdrücken, wenn nur der Ausdruck richtig, der Sache selbst sowohl als dem Zusammenhange und Zwecke der Rede angemessen ist? Weiter: der Gedanke der Selbstanrechnung sey im ganzen paul. System nicht nachweisbar, immer — und nothwendig — Gott der Anrechnende. Möchte das wahr seyn, was folgte daraus? Wäre denn dies der einzige Gedanke der nur einmal bei P. ausgesprochen wäre? Oder wo wäre die zweite Verhandlung dieser Art, damit gezeigt werde, er trage da nur diesem widersprechende Gedanken vor? Aber es ist nicht wahr, zwar mit denselben Worten sagt er nichts der Art, aber das κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι der Gedanken vermöge des inneren Gesetzes (II, 15.), ist es nicht dieselbe Sache welche das ἐλλογεῖν ἑαυτῷ ἁμαρτίαν seyn würde? Ferner scheine V. 14. durch diese Annahme alle Bedeutung zu verlieren. Wenn dies ist, so bin ich widerlegt, sollte sich aber im Folgenden zeigen, daß es nur, und mit Unrecht, scheine, so steht meine Auslegung fest. Denn was ich behaupte, P. könne nicht lehren, Gott rechne die Sünde nicht an, wo kein Gesetz sey, ohne nicht allein mit I, 18—32. II, 14 f., sondern mit seiner ganzen Lehre in den vollsten Widerspruch zu treten, das wird fürwahr

*) Daß der Ap. die Sünde für Sünde, und daher auch für imputabel und imputirt gehalten habe auch ohne ausgesprochnes Gesetz, halte ich für ganz gewiß. Ohne dies hätte er ja die Strafen derselben in der Genesis für ungerecht, und die Heiden welche sämmtlich ἀνόμως ἥμαρτον, für frei von Zurechnung und göttlicher Bestrafung halten müssen, da der νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις hier gar nicht in Anschlag gebracht werden kann.

durch die Behauptung, daß der Ap. kein so scharf ausgebildetes System gehabt, daß einzele Behauptungen in keine Collision kommen könnten, nicht widerlegt *). Ich kann gern zugeben daß in den Schriften des Ap. einzele Sätze vorkommen, die — in Nebenlehren — nicht vollkommen harmoniren; aber daß er in seiner Fundamentallehre, der Lehre von der Sünde und dem Zorne Gottes, in einem und demselben Briefe so durchaus widersprechende, einander aufhebende Gedanken vortrage, kann ich nimmermehr zugeben. Lieber — wo es seyn müßte — einen Fehler im logischen Denken, als ein solches Vernichten seines Palladiums. Aber, sagt Meyer, dies würde gegen II, 15. streiten. Es streitet nicht, ist meine Antwort, denn an unsrer Stelle spricht P. aus, was die tägliche Erfahrung lehrt — was nicht verboten ist, wird für erlaubt, also das Thun des nicht Verbotenen für keine Sünde angesehn —, dort aber nimmt er Rücksicht auf einzele Fälle (ὅταν V. 14.), auf Ausnahmen welche, seyen sie auch noch so selten, doch das Daseyn des inwendigen Gesetzes offenbaren, aber die Thatsache der gemeinen Erfahrung eben darum nicht umstoßen, weil sie Ausnahmen sind. Noch scheint mir daher meine Annahme nicht widerlegt; doch sehen wir nun was V. 14. giebt. Der dritte Satz: der Tod hat in der Zeit vor Einführung des Gesetzes geherrscht auch über die welche nicht in Aehnlichkeit mit der Uebertretung Adams gesündigt haben, ist durch ἀλλὰ hereingeführt. Daß dies nicht (nach Reiche) der Lateiner atqui, nun aber, Zeichen des logischen Untersatzes sey, hat Fritzsche mit vollem Recht bemerkt, denn dazu dienen ἀλλὰ μήν, καὶ μήν, auch δέ. Daß es „aber doch" bedeute, also = ἀλλ' ὅμως sey, habe ich nicht gesagt, nur daß mir dies genauer zu bezeichnen scheinen würde was P. meine, habe ich geurtheilt. Und noch halte ich es nicht für unmöglich daß Einer bloß ἀλλὰ, das stark betonte Aber aussprechen, und dasselbe meinen könne als sagte er: aber doch. Doch auch ohne das konnte P. zur Erläuterung seines Satzes: der Tod ist deßhalb zu allen Menschen gelangt, weil alle gesündigt haben, diese Gedankenreihe aussprechen: Bis zum Gesetze nehmlich war zwar Sünde in der Welt, aber wo kein Gesetz, da wird die Sünde nicht hoch angeschlagen; aber der Tod — die Strafe der Sünde von Seiten Gottes, der sie schlechthin anrechnet — hat während dieser Periode auch über die geherrscht, welche zwar in Ermangelung eines bestimmten Gesetzes nicht Uebertreter werden

*) Der Verf. ist hier mit sich selbst in Widerspruch, da er nur eben erst meine Annahme durch das bloße Nichtvorkommen eines ähnlichen Gedankens im paul. System widerlegen wollte, und nun einen solchen Widerspruch in diesem System zugeben will.

konnten wie Adam war, aber doch sündigten; woraus dann folgen wird, daß weil die Strafe da war, auch die Schuld da seyn mußte, weil die gleiche Strafe, Trotz ihrem Nichtanrechnen die gleiche Schuld, daß also auch in dieser Zeit Alle deßhalb den Tod erlitten haben, weil sie gesündigt hatten. So scheint mir weder V. 14. seine Bedeutung zu verlieren, noch den Worten irgend Gewalt geschehn, noch eine Nothwendigkeit vorhanden zu seyn, den Ap. in solchem Widerspruch zu denken, wie er seyn würde wenn das ἐλλογεῖν von Gott verstanden würde. Und doch ist bewiesen was zu beweisen war. Nun wird freilich der letzte Satz: ὅς — μέλλοντος nicht mehr als wesentliches Stück zur Argumentation gehören, aber er trägt auch keine solche Form, und selbst wenn er wenig zu bedeuten hätte, würden wir nicht irre werden, weil wohl kein Mensch auf Erden ist, der nicht einmal seiner Rede einen Gedanken anhängte, der allenfalls wegbleiben könnte. Doch so ist's nicht einmal. Dieser Satz ist freilich nicht Vollendung der V. 12. begonnenen Periode, enthält auch, wie oben schon gezeigt wurde (S. 264 f.), eine viel zu unbestimmte Andeutung des Inhalts, welchen der Nachsatz derselben haben müßte; aber er ist doch eine Rückkehr zur begonnenen Parallele, welche dem Ap. nöthig scheinen mußte, um von der Gleichstellung die er V. 12. begonnen, nun mit V. 15. zur Entgegenstellung beider Reihenführer übergehn zu können; also nicht bedeutungslos. — Dies meine Ansicht, nicht ganz dieselbe wie in der ersten Auflage, aber ähnlich. Ich bin lang geworden, aber es war nothwendig, wenn der Leser sie mit mir entwickeln sollte, nothwendig, weil sie wenig Beifall hoffen darf. Meine neusten Vorgänger weichen sämmtlich davon ab, alle ihre Entwickelungen hier zu referiren oder gar zu beleuchten ist unmöglich; ich bemerke nur 1) daß Meyer, wohl erkennend daß P. den Satz: Gott rechne ohne Gesetz die Sünde nicht an, unmöglich ausgesprochen haben könne, und doch überzeugt daß ein anrechnendes Subjekt nicht gedacht werden dürfe, den Satz ἁμ. οὐκ ἐλλ. μὴ ὄντος νόμου als Frage aufgefaßt hat: Sünde aber, ist sie beim Nichtvorhandenseyn des Gesetzes von Zurechnung frei? Nein, es herrschte ja u. s. w.; wogegen zu bemerken ist daß von einer Frage keine Spur hier anzutreffen sey, indem dann P. hätte schreiben müssen: ἆρα (μὴ) οὐκ ἐλλ. und gewiß durch μὴ γένοιτο geantwortet haben würde; 2) daß die unter sich verschiedenen Auffassungen der Uebrigen sich doch mehr oder minder derjenigen nähern, welche Fritzsche als Endergebniß des Ganzen so ausgesprochen hat: **Quemadmodum per unum hominem (Adamum) Peccatum in mundum pedem intulit et per Peccatum Mors, atque *sic* (i. e. Adamo propter commissum peccatum morte affecto) ad omnes homines Mors per-**

tendit, quia omnes peccaverunt (*Omnes*, inquam, peccaverunt. *Num* usque ad legis mos. promulgationem [quo tempore non peccatum esse aliquis suspicetur] peccabatur. Ne autem quod Adamo propter patratum facinus mortuo omnes homines commissa peccata morte luisse affirmari mireris, hoc tene: peccatum non imputari solet ab judice lege non fixa; *at dominata est Mors* [imputatorum peccatorum documentum et poena] *ab Adamo usque ad Mosen etiam in eos, qui non ita tum peccassent, ut contra promulgatam legem committerent, sicut fecerat Adamus, div. instituto novissimi Adami monstrator eoque omnibus hominibus quum peccassent mortis auctor*: i. q. at imputata sunt omnibus hominibus qui ante Mosen facinora edidissent peccata, quoniam ut Adamus postremum Adamum *omnium* hominum fortunam formaturum divinitus praesignificaret eum *omnibus* hominibus exitio esse oportebat.). Deest apodosis. Ich füge nichts hinzu, der Leser prüfe und wähle.

V. 15. Daß der Ap. hier nicht etwa die V. 12. begonnene Gleichstellung Adams und Christi in dem Einflusse auf die Menschheit, den sie ausgeübt, fortsetzen und vollenden, also auch nicht den Satz ὅς — μέλλοντος erweisen wolle, lehrt uns die Partikel ἀλλὰ mit der er den neuen Satz herein führt. Denn daß derselbe nicht als Frage zu fassen sey (Weller, Triller, Herzog, Hombergk, Heumann, Schöttgen, A.), liegt vor Augen, da nicht nur die Form der Frage gänzlich fehlt, sondern auch wenn οὐκ als nonne verstanden, und der Satz argumentativ gefaßt werden sollte, derselbe nicht mit ἀλλὰ — das ihn als Einwand erscheinen lassen würde — sondern mit ἤ anfangen müßte (Oder ist etwa nicht das χάρισμα wie das παράπτωμα?). Vielmehr sehen wir an die Stelle des obigen ὥσπερ zweimal οὐχ ὡς eintreten — erst V. 18. kehrt ὡς zurück —, und müssen daher annehmen daß der Ap. die Gleichstellung der entgegen gesetzten Wirkungen — denn solche waren es auch V. 12. — nicht weiter fortführen, sondern vielmehr Unterschiede derselben darstellen wolle. Thun wir jetzt schon einen Blick in das was folgt, so entdecken wir daß das worin allein Parallelisirung möglich war, das Uebergehen der Wirkungen einer That auf das nachfolgende Geschlecht, allenthalben stehn bleibt, diese Wirkungen selbst aber einander entgegen gesetzt werden. Unbewußt kann diese Veränderung dem Ap. nicht wiederfahren seyn, zu viele Spuren eines ruhigen Nachdenkens sind vorhanden, und zu sehr ist der Satz ἀλλ' οὐχ — χάρισμα Ankündigung bewußten Uebergangs zur neuen Darstellungsart. Demunerachtet ist's eine Abänderung, eine Abänderung vor Vollendung der begonnenen Parallele, die unleugbar weggeworfen wird. Wie soll man das

erklären? Vielleicht so: Ursprünglich wollte der Ap. wirklich nur die Parallele ziehn, die er V. 12. begonnen hat, und zwar wohl nicht nur mit einem Satze hinstellen, sondern auch ausführen; indem er aber mit der Erläuterung beschäftigt war, welche V. 13 f. enthält, wirkte sein Stoff immer stärker ein auf sein Gemüth, und es wurde ihm klar daß die Ausführung weit fruchtbarer werden, die Gnade Gottes weit höher verherrlichen würde, wenn er den Einfluß Adams und Christi einander entgegen stellte, Letztern darstellte als wieder gut machend was durch Jenen verdorben war, und mehr noch leistend als dies Eine; seine — allbekannte und eingestandene — Liebe zu Gegensätzen, denen hier ein weites Feld sich öffnete, wirkte wohl auch das Ihrige; da schloß er mit dem Satze ὅς — μέλλοντος kurz und rasch die Parallele, und ging sofort zur gegensätzlichen Ausführung über, deren Ankündigung der erste Satz der neuen Gedankenreihe enthält. Οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Das παράπτ. kann nichts anders seyn als die Vergehung Adams, welche gleich im nächsten Satze und V. 18. durch dieses Wort bezeichnet wird. παράπτ. und ἁμαρτία sind, wie Fritzsche richtig bemerkt, nur im Tropus, nicht in der Bedeutung verschieden, jenes eig. ein Fehltritt (Fall neben den Boden worauf man stehn soll), dies ein Verfehlen (des Zieles), auf das Moralische übergetr. beide eig. euphemistische Bezeichnungen der Sünde, aber in der Schrift wohl nie in dieser Absicht angewandt, und daher verschiedentlich vertauscht und verbunden. In παράβασις, wie V. 14. Adams Sünde bezeichnet wurde, liegt nichts euphemistisches, wiefern βαίνειν einen Akt des freien Willens, eine bewußte und gewollte Thätigkeit bezeichnet. Stände daher nur hier παράπτ., und in den folg. Sätzen ein anderes Wort, so könnte man urtheilen, P. habe hier das härtere Wort durch das mildere ersetzt; da aber fortan dies das herrschende wird, so ist zu glauben, er habe es darum schon hier gebraucht, weil er überall dasselbe anwenden wollte, παράβασις aber (nach V. 14.) nicht überall gebrauchen konnte. χάρισμα, Gabe der Liebe oder Güte, und zwar hier der göttlichen. Nun ist χ. kein Gegensatz von παράπτωμα, und daher haben, um einen solchen herauszubringen, einige Ausll. dem Worte selbst eine andere Bedeutung geben wollen; dies aber kann nicht geschehn. Was meint der Ap.? Mich dünkt, er kann nichts anders meinen als das was durch Christum geschehn war, um der Menschheit zur δικαιοσύνη und zum ewigen Leben zu verhelfen. Dies war eine That Christi, welche der That Adams entgegen gesetzt werden konnte, es war die That, von welcher er, wie von jener alles Unheil, so das ganze Heil der Menschheit ableitete, es ist die That, von welcher es in den folg. VV. abgeleitet wird. Aber warum wählte er

nicht ein andres Wort, das diese That genauer bezeichnete, und einen entschiedneren Gegensatz enthielt? Ich meine erstlich, weil er keins hatte, denn weder δικαίωμα (V. 18.) noch ὑπακοὴ (V. 19.) hätten alles das umfaßt, was hier zu umfassen war, noch, scheint mir, irgend ein andres Wort; aber auch zweitens, hätte er eins gehabt, er hätte es dennoch nicht gebraucht, denn es kam ihm nicht so sehr darauf an, einen logisch genauen Gegensatz zu bilden, als seine Leser auf den Urquell aufmerksam zu machen, aus welchem die That, und durch die That das Heil geflossen war, auf die Gnade Gottes und Christi, deren Preis Aufgabe des Lebens für ihn war. Dazu kommt daß das Wort χάρισμα gar nicht so unpassend ist als es erscheinen mag; wir sind allerdings gewohnt es als Geschenk zu denken, aber χαρίζεσθαί τινί τι bedeutet eigentlich nur: thun was Jemand angenehm ist, oder aus Huld und Liebe Etwas zum Besten oder Gefallen des Andern thun, also χάρισμα eine That der Huld, eine Handlung der Güte, und dachte es P. so, so war, sobald er einmal der göttlichen Gnade erwähnen zu müssen glaubte, kein Wort passender als eben dieses. Adam hatte durch seine That sich selbst und sein Geschlecht ins Unheil gebracht, Christus hat aus göttlicher Huld einem fremden Geschlechte das Verlorne erstattet, und neues Heil geschenkt. — Im Prädikate ist nur ἐστὶν oder ἔχει zu ergänzen. Der Satz: die Gnadenerweisung ist nicht wie die Sünde, ist nun das Thema welches im Folgenden ausgeführt und erwiesen werden soll, wie die Part. γὰρ mit welcher der nächste Satz beginnt, uns lehren kann; wir werden von ihm selbst zu vernehmen haben, in welcher Hinsicht er einen Unterschied angenommen wissen wolle. In den Thaten selbst wird er nicht liegen können, denn diese sind schon an sich entgegengesetzter Natur; auch in den Quellen nicht, aus denen sie hervorgegangen, denn diese können im Zusammenhange des ganzen Abschnitts nicht in Betrachtung kommen; nur von den Wirkungen der Thaten kann die Rede seyn, und zwar nicht in Bezug auf den Umfang den sie gehabt, denn von diesem ist schon gesagt daß er auf Alle sich erstrecke; so bleibt nur übrig daß er entweder von ihrer Größe rede, oder von ihrer Dauer, oder von ihrer Beschaffenheit. Was er biete, wird die Betrachtung seiner Worte lehren. τῷ τοῦ ἑνὸς — ἀπέθανον. οἱ πολλοὶ, die Vielen, eine so große Menge. Aus V. 12. und 18. ist hinlänglich klar daß Alle gemeint sind; P. konnte also πάντες sagen *); daß er es nicht gethan, davon könnte man,

*) Glöckler meint er habe es nicht gekonnt, weil ja doch der Eine, Adam, den übrigen Menschen gegenüber stehend, ausgenommen sey; aber nicht nur ist kein Gegensatz häufiger als: Einer und Alle, vgl. 2 Kor. V,

wenn bloß in der zweiten Hälfte οἱ πολλοὶ vorkäme, allenfalls den Grund vermuthen, daß doch seiner Ansicht nach das Heil nicht auf Alle kommt, sondern nur auf die κατὰ πρόθεσιν κλητούς (VIII, 28.); da aber auch hier, und doch keine Frage ist, daß er Alle dem Tode unterworfen gedacht, so wird der Grund nur der seyn, daß der Gedanke durch die Zerfällung der Allheit in ihre Theile, Darstellung derselben als einer Vielheit, einer großen Menge, nachdrücklicher werde, wie auch wir wohl sagen: so Viele, für gleichen Zweck. So auch Köllner, Meyer, Fritzsche, vgl. XII, 5. 1 Kor. X, 17. ἀπέθανον τῷ — παραπτ., die Vergehung des Einen wird als wirkende Ursache dargestellt *), so daß Rothe ganz Recht hat, wenn er sagt, der Satz lasse sich in den verwandeln: τὸ παράπτωμα ἀπέκτεινε τοὺς π., wie ja auch bekanntlich ἀποθνήσκειν allenthalben für ἀποκτείνεσθαι gebraucht wird. Der Sinn des Satzes ist mithin: die Sünde Adams hat die Wirkung gehabt daß Alle den Tod erlitten haben **). Fritzsche will nun den Gedanken: ἐν τῇ ὀργῇ καὶ ἀποτομίᾳ τοῦ θεοῦ, welcher in τῷ παραπτ. verborgen liege, hinzugedacht wissen; allein erstlich glaube ich, hätte der Ap. daran gedacht, er würde, so lange als er bei dem Gegenstande verweilt, doch irgend wo mit irgend einem Worte darauf hingedeutet haben, sodann scheint mir der Gedanke an den göttlichen Zorn gar nicht in die Gedankenreihe zu gehören, da hier von den Wirkungen der beiden einander gegenüber gestellten Ursachen schlechthin zu reden, also keiner Mittelursache zu erwähnen war. Aber er hat ja doch eben gesagt, daß Alle den Tod erleiden, weil Alle gesündigt haben. Das hat er, und darauf gründet sich die Auslegung die sich bei Stengel findet: dieweil Alle an diesem παραπτ. Theil genommen haben, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; aber hier wo es darauf ankam die Wirkungen der ersten Sünde und der Liebesthat Christi einander entgegen zu stellen, war auf das was die Menschen gethan, auf die von

---

14., sondern auch wenn er es hier nicht konnte, konnte er es V. 18. eben so wenig, was er dort konnte, konnte er auch hier.

*) Der Dativ bezeichnet zwar auch die bewegende Ursache (wegen), vgl. Soph. Ant. 387 f. σχολῇ γ' ἂν ἤξειν δεῦρ' ἂν ἐξηύχουν ἐγὼ ταῖς σαῖς ἀπειλαῖς, αἷς ἐχειμάσθην τότε. Plat. Ges. I. S. 627. A. ἡ πόλις ἐπαινοῖτο ἂν δικαιότατα τῇ τοιαύτῃ νίκῃ. Thuc. III, 98. Δημοσθένης — ὑπελείφθη, τοῖς πεπραγμένοις φοβούμενος τοὺς Ἀθηναίους, 2 Kor. II, 12.; desgl. das Mittel = διὰ mit Genit., vgl. Soph. Oed. Kol. 1030. τὰ γὰρ δόλῳ τῷ μὴ δικαίῳ κτήματ' οὐχὶ σώζεται, u. v. a. St.; allein die Vorstellung des letztern liegt hier ganz fern, die der erstern wird durch den Gegensatz entfernt gehalten.

**) Beschränkung der πολλῶν auf die Menschheit von Adam bis Mose (Limb., Ammon, Böhme, Köllner) würde dem Zwecke des Ap. ganz zuwider laufen.

ihrer Seite hinzu kommende nähere Todesursache, nicht Rücksicht zu nehmen, so wie auch auf der andern Seite die auf Menschen Seite die Rettung bedingende πίστις nicht anzudeuten war noch angedeutet wird. Der Ausleger hat den Satz so hinzunehmen, wie er im ganzen Abschnitte ausgesprochen wird, nichts abzubrechen, aber auch nichts dazu zu thun. — In der zweiten Hälfte: ἡ χάρις — ἐπερίσσευσεν ist das Subjekt ein zweifaches, ἡ χάρις τ. θ. und ἡ δωρεά, denn daß diese beiden nicht in Einen Begriff zusammen gezogen werden können, wie Morus, Koppe, Tholuck, Stengel gewollt, lehrt wenn sonst nichts doch die Wiederholung des Artikels vor dem zweiten Substantiv. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ist die Gnade Gottes selbst, nicht eine bestimmte Aeußerung derselben, also auch nicht die Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit (Mel.), oder Gnadenvergebung und göttliche Gnadenkraft (Rothe), sondern die Huld Gottes, aus welcher alle diese Güter fließen. Zu δωρεὰ dachte schon Calvin*) θεοῦ hinzu, und daß dies richtig sey, wird sich gleich zeigen. Dieses Geschenk Gottes würde ich lieber ganz allgemein, ja sogar ganz unbestimmt fassen, als auf die bloße Rechtfertigung beschränken, wenn nicht V. 17. dagegen wäre. Nun bedeutet es zwar ganz allgemein Geschenk, aber gemeint ist das der δικαιοσύνη, dies freilich mit allen seinen V. 1 ff. ausgesprochnen seligen Früchten. ἐπερίσσευσεν, ist groß gewesen, hat sich groß oder reich gezeigt. Es ist oft gesagt worden daß περισσός, und daher auch περισσεύειν, die comparativische Bedeutung die es eigentlich hat, in der Sprache unsers Ap. so gut als völlig abgelegt habe (woher auch der nicht seltene Comparativ davon), und so auch hier. περισσ. εἴς τινα, groß seyn in Bezug auf Jemand, sich an Jemand groß erweisen. Zu diesem Verbum gehört nun als adverbialer Beisatz ἐν χάριτι — χριστοῦ. Ihn mit ἡ δωρεὰ zu verbinden (So that ich früher, neustens Paulus, Benecke, Glöckler, Köllner, de Wette, Rothe) würde zwar, wenn es Noth thäte, Trotz dem Abwesen des zu wiederholenden Artikels gestattet seyn, da der Beispiele wo er fehlt, bei unserm Ap. zu viele sind, um das Daseyn dieser Abweichung vom reinen Sprachgebrauch zu leugnen; aber es thut nicht Noth, ja es könnte nur dem Sinne schaden. Verbinden wir nehmlich mit dem Verbum, so wird durch diese Worte die vermittelnde Ursache des περισσεύειν aus-

*) Gratia meram dei bonitatem significat, vel gratuitum amorem, cujus specimen exhibuit in Christo, ut nostrae miseriae succurreret. Donum autem est fructus misericordiae qui ad nos pervenit, nempe reconciliatio qua vitam sumus adepti et salutem, justitia, vitae novitas, et quicquid simile est.

gedrückt, und diese ist es welche dem παράπτ. gegenüber steht, nicht die χάρις τ. θεοῦ; diese aber verlören wir — sie träte wenigstens als solche nicht mehr hervor —, wenn wir die andere Verbindung wählten. Dem Einen Menschen Adam nehmlich muß der Eine Mensch Jesus, der Sünde des Ersten das entgegen gestellt werden, was vom Zweiten ausgegangen ist. Die Auslassung des Art. vor χάριτι auf welches ein Art. folgt, ist, obwohl nicht nothwendig, ganz in rechter Ordnung, vgl. I, 18. II, 14. Die Bezeichnung Jesu als ἄνθρωπος war hier wie 1 Kor. XV, 21. durch den Zweck der Darstellung geboten. Die χάρις τοῦ Ἰ. Χ. ist verschieden gefaßt worden, als die Gnade Gottes welche Ch. vermittelt habe (Semler), als die Huld Gottes deren er genieße (Raphel, Wolf), u. s. f.; aber es liegt am Tage daß nur von einer solchen χ. die Rede seyn kann, die eben so sein eigen ist als Adams Sünde seine eigne war, und warum sollte P. nicht auch von Christus χ. aussagen können, da sie von jedem Menschen ausgesagt werden kann? Mag es seyn, was Fritzsche bemerkt, daß die Stelle 2 Kor. XIII, 13. nicht hierher gehöre, weil da von dem in den Himmel erhöhten Chr. die Rede ist, 2 Kor. VIII, 9. wird eine χ. von ihm behauptet, vermöge deren er zum Heil der Menschen sich seiner himmlischen Herrlichkeit entäußert habe, und eben von dieser, von der Liebe ist die Rede, die ihn auf die Erde führte und für die Menschheit sterben ließ. Diese Liebe, durch die That bezeugt und selbst zur That geworden, ist es welche dem menschlichen Geschlechte das περισσεύειν der χάρις τ. θ. und der δωρεὰ vermittelte, und sie, die höchste ὑπακοή (V. 19.), wird dem παράπτ., der παρακοὴ (ebd.) Adams passend und richtig entgegen gesetzt. Die beiden vom Ap. aufgestellten Sätze, in gleichmäßige Form gebracht, sind also diese: 1) die Sünde eines Menschen, Adams, hat den Tod über die ganze Menschheit gebracht; 2) die hingebende Liebe Christi hat bewirkt daß Gottes Gnade und Geschenk sich an der ganzen Menschheit herrlich bewiesen hat. Dies sind die Gegensätze selbst, des Unterschiedes welchen der Satz ἀλλ' οὐχ — χάρισμα erwarten ließ, ist hier noch nicht gedacht. Entweder also P. hat im Augenblicke wo er diesen ausgesprochen, schon wieder vergessen was er wollte, oder die Andeutung des Unterschiedes muß in πολλῷ μᾶλλον liegen. Ist aber dies, so haben wir hier keinen Schluß **a minori ad majus**, wie εἰ im Vordersatz und dies π. μ. uns darzubieten scheint, sondern P. sagt, das περισσεύειν der Gnade sey noch bei weitem größer gewesen als die Wirkung der Sünde Adams. So urtheilte Calv., Pisc., Rothe, während de Wette, Meyer, Fritzsche, A. den steigernden Schluß annehmen zu müssen glauben. Demselben aber widerspricht vornehmlich das, daß al-

ler Unterschied zwischen den beiden Wirkungen dabei verschwindet *), nicht minder aber das daß ein solcher Schluß nicht auf etwas vergangenes bezogen werden zu können scheint, also wenn P. einen solchen machen wollte, er nicht ἐπερίσσευσεν schreiben durfte, sondern περισσεύσει zu setzen hatte. Die Form der Sätze spricht für den Schluß, die Absicht des Apostels fordert daß wir eine quantitative Unterscheidung denken. Obwohl daher εἰ nur „wenn" bedeutet, so würden doch wir das wahre Satzverhältniß richtiger bezeichnen, wenn wir Statt dessen „während" setzten.

V. 16. Fortsetzung der Vergleichung. Der erste durch καὶ angeknüpfte Satz deutet auf eine solche hin, auf einen zweiten Satz der sich an den ersten V. 15. anschließe, und eben so durch die folgenden Worte erläutert oder bewiesen werde wie jener durch die zweite Hälfte von V. 15. Auch das Ganze der Anlage ist von der Art daß man fast gezwungen ist zu urtheilen, P. habe eine ganz gleiche Satzbildung im Sinne gehabt; ein verneinter Gleichstellungssatz geht voran, der Hauptsatz folgt nach. Sobald man sich aber dieser Annahme hingiebt, muß man den Satz für unvollständig anerkennen. Um dies zu vermeiden haben einige Ausleger eine ganz verschiedene Anlage vorausgesetzt. Dahin gehören die Erklärungen von Storr (Opusc. acad. I. p. 145.): neque res ita habet, tamquam si uno tantum peccato non obstante (Er wollte ἁμαρτήματος gelesen wissen, und fand die concessive Bed. in der Präp. διά.) donum obtingat —; von Flatt: „Es verhält sich nicht so, als ob die Wohlthat die wir Christo zu danken haben, nur die Folgen jener einzigen Sünde Adams aufhöbe, oder bloß auf die Folgen der Sünde eines Einzigen (oder einer einzigen Sünde) sich bezöge; sie befreit vielmehr die Menschen auch von den Folgen der vielen einzelen Sünden, die sie begehen" — beide mit den Worten des Ap. schlechthin unverträglich —; von Böhme: mors Adami et beneficium Messiae non habent ex unitate peccantis similitudinem — ein Gedanke der, läge er auch in den Worten, doch in den Zusammenhang auf keine Weise passen würde —; von Paulus: auch ist dieses Geschenkte nicht so, wie wenn nur ein einziger Sündigender da gewesen wäre —; von Scholz: auch verhält es sich nicht mit der Gabe, als ob sie durch Einen Sünder bewirkt worden wäre, womit die von Meyer und Ro-

*) Ganz richtig Rothe: dadurch daß bei zwei Thatsachen, von denen die eine bereits als thatsächlich constirt (die Wirkung des παράπτ. Adams auf die Vielen), für die andere (die Wirkung des δικαίωμα Christi auf die Vielen) ein noch höherer Grad apriorischer Evidenz sich geltend machen läßt, ist ja doch zwischen diesen beiden Thatsachen an sich selbst kein Unterschied gesetzt.

the ganz übereinstimmen. Es ist nicht zu leugnen daß die zuletzt angeführten Auffassungsarten sich sprachlich rechtfertigen lassen, ja sogar dem Satze die Vollständigkeit ertheilen würden, deren er außerdem entbehrt; aber abgesehn auch von dem, wie mir scheint, nicht unrichtigen Anstoß, daß dabei die so augenscheinlich ähnliche Anlage der Sätze V. 15. und hier durchaus zerstört würde, kann ich doch nicht für möglich halten daß der Ap. irgend ein δώρημα von der Sünde Adams abgeleitet, oder sich vorgestellt habe daß irgend ein Mensch auf den Gedanken kommen könne das δώρημα, durch welches die Folgen der Sünde Adams aufgehoben werden, als ein solches anzusehn, das möglicher Weise aus dieser Sünde selbst hätte hervorgehn können. Einen Gedanken abzuweisen aber, oder zu leugnen, der in kein menschliches Gemüth Eingang finden möchte, würde mir ein zu verkehrtes Beginnen scheinen, als daß ich es unserm Ap. zuschreiben möchte, einem Manne von dem ich zwar weiß, daß er nicht immer ganz genau schreibt, aber nicht glauben kann daß er Unmögliches als möglich ansehn und im Ernste widerlegen könne. Sind wir daher genöthiget von Erklärungen dieser Art ganz abzusehn, so müssen wir uns zur Anerkennung unvollständiger Rede entschließen, und haben zu fragen was zu ergänzen sey? Da nun im Hauptsatze ἐστὶν oder ἔχει eben so leicht ergänzt wird wie V. 15., und eben dies im vorangestellten relativen Satze gedacht werden kann, so bleibt nur das Subjekt des letztern zu ergänzen übrig. Dies ist nun auf mancherlei Art versucht worden. Beza wollte den bloßen Artikel vor διὰ hinein denken, illud quod introüit per cet., womit Pisc., Benecke, de Wette, A. übereinstimmen; aber Alles konnte P. eher weglassen als einen solchen Artikel der die nächsten Worte zum Substantiv erheben sollte, und eine solche Ergänzung ist als schlechthin unmöglich anzusehn; Grot., Chr. Schmidt, A. dachten ὁ θάνατος, Balduin u. A. ὁ θάνατος εἰςῆλθεν hinzu, was sie aus V. 15. entnehmen zu dürfen meinten, allein man darf nur einen Blick auf den folg. Satz werfen, um zu erkennen daß vom Tode hier gar nicht die Rede sey; Bengel, Morus, Tholuck, Köllner, A. ergänzen τὸ κρίμα, aber da der Gedanke daß die Sünde des Einen das κρίμα bewirkt habe, als Erläuterung des jetzt in Frage stehenden vorgetragen wird, so konnte auch daran nicht gedacht werden, wenn P. nicht dort bloß wiederholen wollte was er schon hier gesagt. Nicht anders verhält sichs mit der Ergänzung von τὸ κατάκριμα (Theophyl., Reiche, A.). Fritzsche endlich nimmt aus V. 15. τὸ παράπτωμα (ἐγένετο) herunter. Unter diesem denkt er — wenn ich ihn recht verstehe — nicht die Sünde Adams selbst, sondern die durch ihn in die Welt gebrachte Sünde (in Abstr.),

so daß τὸ παράπτ. hier gerade so gesagt sey, wie V. 20.; aber erstlich hätte dann P. hier das Wort in anderem Sinne gebraucht als V. 15., was der Parallelismus beider Sätze nicht wohl zu gestatten scheint, sodann sehe ich im nächsten Satze keine Rücksicht auf die Sünde überhaupt und ihre Wirkungen, sondern in dem Theile welcher unserm ersten Gliede entspricht, τὸ — κατάκριμα, nur auf die Wirkungen der adamitischen; endlich aber kann ich nicht begreifen, warum P. wenn er etwas so bestimmtes dachte, es nicht ausgesprochen haben sollte, und da ich nun sehe daß er im nächsten Satze das hier unbestimmt Gebliebene erst bestimmt, dort aber unstreitig von der Wirkung der Sünde Adams spricht, so bin ich immer noch der Meinung, er habe diese hier gedacht, aber weil er sie nicht durch ein bestimmtes Wort bezeichnen gekonnt, lieber kein Wort gesetzt, sondern nur den Satz ausgesprochen: Und das Geschenk ist nicht so, wie durch das Sündigen Eines (geschehen ist) d. h. nicht gleich der Wirkung dieses Sündigens, welche im Gegensatze des Geschenks als der Schade oder Verlust welchen Adam gebracht habe, zu denken seyn müßte. τὸ δώρημα, das Geschenk *), ist mit χάρισμα V. 15. weder synonym noch gleichen Inhalts, jenes die Gnadenthat welche Christus wirkte, dies die Gabe die uns Gott durch ihn geschenkt hat, welche hier noch in Unbestimmtheit gelassen werden muß. Im zweiten Theile, welcher das hier Aufgestellte erläutern soll, ist τὸ κρίμα der Urtheilsspruch, und zwar, wie ich meine, nicht sowohl das mit Drohung verbundene Verbot, als vielmehr das Strafurtheil Gottes über Adam nach vollbrachter That. Zwar wird in der Genesis da wo Gott über ihn das Urtheil spricht, der Tod eigentlich nicht als Strafe dargestellt, aber Theils ist er doch früher angedroht worden, und durch die Vertreibung aus dem Paradiese wird Adam die Möglichkeit entzogen durch den Genuß vom Lebensbaume ewiges Leben zu erlangen, Theils war es einmal herkömmliche Ansicht, daß der Tod die Strafe für seine Sünde gewesen sey, so daß wohl hier der göttliche Urtheilsspruch als diesen mit umfassend gedacht werden mochte. Die Deutung von κρ. als reatus, Schuld (Beza, Piscator, Par., A.) läßt sich so wenig rechtfertigen, als die von Koppe: justitia judicis, qui sententiam contra improbos dicere jure tenetur; denn κρ. bedeutet das Eine so wenig als das Andere. Dies Urtheil

*) Nur erwähnt werde hier der Glöckler'schen Meinung daß δώρ. eine vox media sey, also auch von der Ertheilung der Strafe verstanden werden könne; woraus dann seine Ergänzung des Satzes: καὶ οὐκ ἔστι τὸ δώρημα τῆς χάριτος ὡς τὸ δώρημα δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος hergeflossen ist.

war (gedieh, schlug aus, ἐγένετο, was hinzu zu denken) εἰς κατάκριμα, zur Verurtheilung, und zwar nicht für Adam — dann wäre τῷ ἑνὶ zu schreiben gewesen, und auf ihn bezieht sich schon das κρίμα —, sondern für die übrige Menschheit, deren durch Adams Sünde erlittener Schade ja im ganzen Abschnitte dem durch Christum gebrachten Ersatze gegenüber gestellt wird. ἐξ ἑνός. Dies nehmen die meisten ält. Ausll. als Neutrum, auch von den neusten Benecke, Glöckler, Stengel, Olshausen, Rothe, Andere zwar als Mask. aber nicht abhängig von der Präp. sondern von einem hinzu zu denkenden Genit. παραπτώματος, den auch Jene ergänzen. Beides ist unrichtig, das Erste weil, wenn P. dachte: ἐξ ἑνὸς παραπτ., er das Subst. entweder im ersten Satze aussprechen und im zweiten verschweigen, oder in beiden setzen mußte. Daß er es im zweiten Satze setze und im ersten von dorther suppliren lasse, ist eine Unmöglichkeit, vorher aber ist kein Subst. gegangen, das hier in Gedanken wiederholt werden möchte, wenn man nicht im ersten Satze des V. ἁμαρτήματος lesen will. Das zweite würde noch überdies einen Artikel fordern: ἐκ τοῦ ἑνὸς παραπτ. ἑνὸς ist Maskulin, wie auch Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche, es verstanden haben, und der εἷς ist Adam. Die Präp. bezeichnet ihn als denjenigen von welchem das κρίμα ausging. Das κρίμα ist von Adam ausgegangen, und für Alle zum κατάκριμα geworden, d. h. den Einen der gesündigt hatte, traf der göttliche Urtheilsspruch und die Folge davon die Strafe, namentlich der Tod; von ihm aus aber hat sich — durch Vererbung und Theilnahme an der Sünde — das Urtheil über Alle verbreitet, und ist für sie ein Verdammungsurtheil geworden. Der Sinn aber in ganz einfachen Worten wird nur der seyn können: Adams Sünde hat die Wirkung gehabt, daß Alle der göttlichen Verurtheilung heimgefallen sind; und dies, die allgemeine Verdammniß, ist nun das, was δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος geschehn ist. Im Gegensatze τὸ δὲ χάρισμα — δικαίωμα, ist τὸ χάρισμα nicht = τὸ δώρημα, denn so wie das durch des Einen Sünde Geschehene durch den vorigen, so wird das δώρημα in seiner Verschiedenheit von jenem durch diesen Satz erklärt; es ist die That der Huld oder der Gnade. Fragt sich aber ob die χάρις aus der dieselbe hervorging, als Gottes oder Christi zu denken sey? Wiefern das κρίμα von Gott ausging, scheint auch die χάρις als die göttliche gedacht werden zu müssen, und dann ist das χάρισμα die Gnadenthat Gottes welche der Menschheit das Heil gebracht hat, nehmlich die Sendung und Hingabe Christi. Wiederum aber, denkt man die Sache so, so verschwindet Christi Thun und Verdienst durchaus aus diesem Satze, was nicht der Fall seyn zu dürfen scheint,

da doch hier allenthalben was durch Adam und was durch Christum der Menschheit widerfahren ist, einander gegenüber stehen soll. So wird die Sache ungewiß; aber möglich — ich möchte sagen wahrscheinlich — daß P. selbst nicht so genau geschieden. Was Christus gethan, hat Gott durch ihn gethan, ein und dasselbe Werk war Gottes Liebeswerk und Christi, er konnte es daher bald als dies bald als jenes, aber eben so wohl ohne strenge Scheidung als das Werk der erlösenden Liebe überhaupt auffassen. Dies Liebeswerk nun ist (gereicht, γίνεται) εἰς δικαίωμα. δικ. hat hier seine Bedeutung von dem Gebrauche erhalten, den δικαιοῦν wovon es kommt, bei P. zu haben pflegt, nehmlich den Sünder in den Zustand der δικαιοσύνη vor Gott zurückversetzen, was wie bekannt durch Erlaß der Schuld geschieht. Nun ist δικ. der Ableitungsendung nach nicht der Akt der Gerechtmachung selbst — dies ist δικαίωσις —, sondern das Mittel derselben. Die meisten Ausll. haben zwar geurtheilt daß es = δικαίωσις sey, neustens Reiche, de Wette, Olshausen, und gegen den Sinn würde nichts einzuwenden seyn, da P. wohl sagen konnte, das erlösende Liebeswerk habe der Menschheit zur δικαίωσις gereicht, d. h. dieselbe für die Menschheit herbeigeführt. Aber nothwendig ist es nicht, denn er konnte eben so gut sagen, sie habe ihr zum Mittel der Rechtfertigung gereicht, d. h. sey für sie ein Mittel derselben geworden. Daher ziehe ich es jetzt vor die etymologische Bedeutung streng festzuhalten. Köllner, Meyer, Fritzsche übersetzen: Rechtfertigungsurtheil, **sententia absolutoria**, fassen also den Begriff enger, was allerdings möglich, aber ebenfalls nicht nothwendig ist. Der Sinn indeß bleibt unverändert dieser: die Liebesthat der Erlösung habe die Menschheit, welche durch Adams Sünde unter das κατάκριμα gerathen war, der δικαιοσύνη zugeführt. Rothe verläßt die bisher betretene Bahn der Auslegung durchaus, indem er, um dem Worte hier und V. 18. die gleiche Bed. zu erhalten, ihm die einer gerechten (dem Gesetze genügenden) Handlung, und zwar bestimmter einer solchen Handlung giebt, durch welche eine ungerechte Handlung wieder gut gemacht werde, wobei er sich auf Aristot. Eth. Nic. V, 10. (T. II. p. 51. ed Aur. All. 1605.) beruft, wo es heißt: δικαίωμα τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. So angenehm es aber seyn möchte, diese Einerleiheit der Bed. zu erzielen, so würde doch erstlich V. 18. diese so eng gefaßte Bed. nicht festgehalten werden können, sodann aber könnte V. 17. der Ap. nicht von der δικαιοσύνη in dem bekannten Sinne sprechen, wenn er nicht hier Etwas gesagt hätte, was sich auf die Erwerbung oder Ertheilung derselben bezöge, dies aber fände nicht mehr Statt, wenn hier δικαίωμα gar nichts davon enthielte, und daher glaube ich daß

die bisherige Auslegung, irrte sie auch vielleicht in der Vertauschung der Begriffe δικαίωμα und δικαίωσις, doch in der Sache das Richtigere ergriffen habe, und halte an dieser fest. Noch bleibt übrig ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, was dem ἐξ ἑνὸς der ersten Hälfte gegenüber steht. Die Ausll. erklären sich nicht alle recht bestimmt darüber; meine frühere Meinung, P. weise auf den Uebergang hin (nicht des χάρισμα sondern der Menschheit) aus dem Zustande der Verdammungswürdigkeit zur δικαιοσύνη, kann darum nicht festgehalten werden weil erstlich dann die Worte nach δικαίωμα stehn würden, und sodann der Parallelismus zu fordern scheint daß hier wie in der ersten Hälfte (gleichsam) der Punkt bezeichnet werde, von wo das χάρ. ausgegangen, d. h. die Ursache welche es bewirkt oder die Veranlassung welche es hervorgerufen habe. Von einer solchen haben denn auch de Wette, Meyer, Olsh., Fritzsche die Worte wirklich gefaßt, und wohl mit Recht. Die vielen Sünden sind dann die vielen seit Adam in der Welt begangenen, und P. sagt: das κρίμα ward hervorgerufen durch Einen Menschen (und seine Sünde), und bewirkte für Alle das κατάκριμα, das χάρισμα ward hervorgerufen durch viele Sünden, und bewirkte für Alle die δικαιοσύνην. Und eben darin muß der Unterschied liegen, welchen P. zwischen der Wirkung der ersten Sünde und dem δώρημα findet. In den Sachen selbst kann es nicht liegen, denn diese sind entgegen gesetzt an sich, in den wirkenden Personen nicht, denn diese erscheinen hier nicht einmal alle beide, in den Empfängern auch nicht, denn diese sind beide Male alle Menschen; nur diesen macht er bemerklich, daß Eine Sünde so großes Unheil wirkte, viele Sünden Veranlassung wurden zu großem Heil. Nun will ich mit Niemand streiten, dem ein unbefangnes Urtheil über Aussprüche des Ap. Verdruß erweckt; aber bergen kann ich es dennoch nicht, daß er mir hier im Streben nach Gegensätzen und Unterschieden selbst Unwesentliches zu ergreifen, und Dinge zusammen zu stellen scheint, deren Verhältniß zu den durch sie veranlaßten Erfolgen doch ein sehr verschiednes ist.

V. 17. *) Der Vordersatz: durch Eine Sünde (oder durch die des Einen) hat der Tod geherrscht durch den Einen, unter-

*) Für die Rec. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ. findet sich ἐν ἑνὶ παρ. in AFG, ἐν τῷ ἑνὶ π. in DE, ἐν ἑνὸς π. in 47. Orig. XX. in Joh. p. 292. Lomm., τῷ παραπτ. in 44. Diese Verschiedenheit hat mancherlei Urtheile der Kritiker hervorgerufen, wollen wir aber den nach unsrer Meinung bestbezeugten Text als den ursprünglichen betrachten, so werden wir uns für ἐν ἑνὶ oder ἐν τῷ ἑνὶ π. zu entscheiden haben. Lachm. giebt [ἐν τῷ] ἑνὶ π. gegen die Auktorität der Hdschrr. denen er folgen will, und Rothe folgt ihm.

scheidet sich vom Vordersatze in V. 15. nur dadurch daß für οἱ πολλοὶ ἀπέθανον aus V. 14. ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν in gleichem Sinne herein getreten ist, und durch die Hinzufügung von διὰ τοῦ ἑνὸς der Gedanke daß der Eine, Adam, das Uebel auf Alle herabgebracht habe, noch stärker hervorgehoben wird; der Nachsatz aber ist voller und inhaltreicher, das Subj. οἱ τὴν — λαμβάνοντες bezeichnet die Christen durch Angabe der Güter deren sie theilhaft werden. Da dies nicht allen Menschen zu Theil wird, eine solche Beschreibung aber immer eine gewisse Abgrenzung, Einschränkung auf einen gewissen Kreis, gegenüber denen welche durch dieselbe nicht getroffen werden, in sich faßt, so könnte man glauben, P. beabsichte hier wirklich eine Scheidung der λαμβανόντων καὶ μή; daß aber dieses nicht der Fall sey, lehrt das schon V. 18. wiederkehrende εἰς πάντας. Er hat folglich hier den ihm sonst wohl bewußten Unterschied der Erwählung und Nichterwählung durchaus unbeachtet gelassen. In περισσεία liegt der Comparativbegriff (Reiche) so wenig als oben in ἐπερίσσευσεν, worauf es hinblickt, oder 2 Kor. VIII, 2.; ἡ περ. τῆς χάριτος ist die Fülle, die überschwängliche Größe der Gnade, und zwar der göttlichen, indem die Empfänger die seyn müssen, εἰς οὓς ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐπερίσσευσεν (V. 15.). ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης ist der sogen. Genit der Appos. Die δικ. ist das Geschenk, dessen περισσείαν die Gläubigen empfangen. Daß das Partic. nicht als Part. Fut. zu denken sey, liegt vor Augen, denn jeder Gläubige steht schon im wirklichen Besitze der von Gott geschenkten Gerechtigkeit (V. 1.); aber auch Part. Prät. fand hier nicht Statt, weil in jeder Zeit ein Jeder der die πίστις annimmt, die δικ. empfängt, so daß λαμβάνοντες das einzig richtige Tempus ist. βασιλεύειν wird insgemein für einen Tropus zu Bezeichnung hoher Würde oder Seligkeit angesehn, und wenn dies, so hat das βασιλεύειν des Todes allein Veranlassung dazu gegeben. Indeß ist nicht zu leugnen daß P. auch an Stellen, wo keine solche Veranlassung Statt findet, die Hoffnung des βασ. für die Christen ausspricht, welche sich auch bei den übrigen Schriftst. des N. T. wahrnehmen läßt (vgl. 1 Kor. IV, 8. 2 Tim. II, 12. 1 Kor. VI, 2. 3. wird ihnen das Richteramt über die Welt, ja über die Engel selbst, verkündigt.). Darum hat Fritzsche die eig. Bed. beibehalten, sie werden herrschen, und wohl mit Recht. Eine vollkommene Gemeinschaft mit Christo, ein συνδοξασθῆναι und συγκληρονομῆσαι erwartet der Ap. (VIII, 17.); nun besteht die δόξα Christi auch in seiner Herrschaft, und seine κληρονομία ist die Welt, da liegt nichts näher als daß auch seine Brüder zur Theilnahme an seiner Herrschaft gelangen werden. Wie er dieselbe, und ob er sie überhaupt bestimmt gedacht, das läßt sich nicht

ermitteln, da er selbst keine nähere Erklärung seiner Meinung giebt. ἐν ζωῇ, im Leben werden sie regieren, d. h. im Besitze des Lebens, welches im Gegensatze des Todes dem sie entnommen sind, nur als ein bleibendes, unverlierbares, also auch ewiges gedacht werden kann. Vermittler (διὰ) ist der Eine, der dem Urheber des Todes gegenüber steht, Jesus Christus. — Blicken wir nun auf das Verhältniß des Vordersatzes und Nachsatzes zu einander, so werden wir zuerst gewahr daß sie einander nicht so entsprechen, wie eine rein logische Entgegenstellung wohl gefordert haben würde; denn um dies zu bewirken hätte der Nachsatz etwa so lauten müssen: ἡ ζωὴ βασιλεύσει διὰ τ. ἑνὸς I. X. ἐπὶ τοὺς — λαμβάνοντας oder ἐν τῇ περισσείᾳ — δικαιοσύνης ἡ ζωὴ βασ. διὰ τ. ἑνὸς I. X.; aber eben so werden wir auch das bemerken müssen, daß keine dieser beiden Formen das was P. zu sagen hatte, eben so gut ausgedrückt haben würde als die welche er dem Satze gegeben hat. Besonders das würde sehr unbequem seyn, wenn die ζωὴ als herrschend über die Gläubigen bezeichnet worden wäre. Der Tod herrscht über die Menschen, denn sie sind ihm unterworfen, können sich ihm nicht entziehn; nicht aber das Leben über die Gläubigen, sondern diese haben, besitzen und genießen das Leben, und herrschen selbst, emporgehoben aus ihrer früheren Unterthänigkeit. Hätte er aber, um diesem Uebelstand auszuweichen, die andere Form gewählt, so wäre dennoch das Herrschen des Lebens geblieben, nur ohne ausgesprochenes Objekt, und die Empfänger der göttlichen Gnade, der Gerechtigkeit, ja des Lebens selbst, hätten nicht mehr genannt werden können. So hat er also gewiß sehr wohl daran gethan, daß er, die Genauigkeit der äußern Form verschmähend, eine andere gewählt hat, welche dieselbe Sache weit schöner und angemessener bezeichnete. In der Verbindung der beiden Sätze durch εἰ und πολλῷ μᾶλλον werden wir, da hier nicht das Mindeste entgegensteht, sofort einen Schluß vom Kleineren auf das Größere anerkennen. Hat Eine Sünde die Wirkung haben können, durch Einen Menschen Alle dem Tode unterthan zu machen, so wird die Fülle der Gnade noch weit mehr vermögen, durch den Einen Christus Allen das Leben und die Herrschaft zu erwirken. Worin die größere Gewißheit liege, spricht er zwar nicht aus; doch darf man aus V. 20, wohl abnehmen daß er urtheile, die Gnade sey mächtiger als die Sünde, oder auch, wiefern die Sünde nur durch die göttliche Strafgerechtigkeit so mächtig geworden war, die Gnade größer als die Richterstrenge, hebe diese nicht nur auf — dann wäre sie ihr bloß gleich —, sondern überwiege sie noch weit zum Vortheile derer welche sie empfangen. So bleibt nur noch übrig den Zusammenhang unsers V. mit dem Vorhergehenden zu bestimmen. Zeichen desselben ist die

Part. γάρ, sie heißt uns eine Begründung oder Erläuterung erwarten, und gewohnt die Anknüpfung an das unmittelbar Voranstehende gemacht zu finden, suchen wir nach einem Zusammenhange mit V. 16. Dort ist gesagt worden: Das göttliche Urtheil über Adam ist zur Verdammniß Aller, die That der Gnade zum Mittel — der wirkenden Ursache — der Gerechtigkeit ausgeschlagen. Nun geht es weiter: denn wenn durch Eine Sünde der Tod gewaltig geworden ist durch Adam, so werden weit mehr die Empfänger der göttlichen Gnadenfülle und der Gerechtigkeit im Besitz des Lebens herrschen durch die Vermittelung Jesu Christi. Aber was beweist oder was erläutert dieser Satz von dem was V. 16. gesagt worden ist? Doch gewiß den Satz nicht, der allein — als Hauptsatz — zu beweisen war, daß das χάρισμα der Menschheit εἰς δικαίωμα ausgeschlagen sey. Das haben auch die Ausll. großen Theils anerkannt, und sind daher Theils über den Zusammenhang mit wenigen Worten hinweg geschlüpft (z. B. de Wette, Meyer), Theils haben sie die Schwierigkeit offen eingestanden (z. B. Köllner), Theils endlich andere Verbindungen gesucht (z. B. Reiche mit dem Hauptgedanken, „daß aus dem Contrast des göttlichen Verfahrens in Adam und in Christo wichtige und trostreiche Wahrheiten folgen", welcher aber weder ausgesprochen noch angedeutet noch Hauptgedanke des Abschnitts ist). Fritzsche hält die Verb. mit V. 16. fest, kann sie aber nur dadurch erzielen, daß er das δικαίωμα, die absolventis dei sententiam, als perennis vitae fontem betrachten läßt, so daß nun der Beweis V. 17. nicht auf den ausgesprochenen Gedanken: γίνεται εἰς δικαίωμα, sondern auf den darin stillschweigend mit gedachten und hinzu zu denkenden: woraus das ewige Leben quillt, gerichtet seyn soll. Nun ist allerdings wahr daß das δικαίωμα dieses ist, daß aus der δικαιοσύνη die höchste Hoffnung des Christen fließt (V. 1. 2.), wahr auch daß V. 17. zur Erweisung dieses Gedankens dienen möchte; aber das muß doch auffallen, daß der Ap. einen Gedanken begründen soll, den er gar nicht ausgesprochen, ja seit V. 12. durch nichts noch angedeutet hat. Thut ers wirklich, so schreibt er mindestens sehr dunkel, ja er thut was man Keinem sonst verzeihen würde. Einen andern Weg schlägt Rothe ein *).

*) Seine Auffassung von V. 16. ist zwar eine andere als die meinige, aber in Bezug auf den jetzt in Frage stehenden Punkt macht dies keinen Unterschied. Er drückt den Sinn von diesem V. (S. 124.) so aus: Und überdies findet in Ansehung ihres Modus noch ein fernerer Unterschied Statt zwischen der Wirkung des Einen gesündigthabenden (Adam) und dem geschenksweise mitgetheilten Heilswerth des δικαίωμα Christi. Denn was die Materie der verschiedenen Modi betrifft, unter welchen beide wirken, so ist die eine Wirkung (die Adams) ein ein rechtliches Gericht [τὸ μὲν als

Er behauptet daß zwischen V. 16. und 17. nicht nur kein causaler, sondern überhaupt gar kein Zusammenhang Statt finde; dagegen wenn man V. 16. wegdenke, zeige sich sofort der beste Zusammenhang mit V. 15., und was dort behauptet werde, werde hier durch die Concl. a min. ad maj. erwiesen, jeder der beiden Verse erhalte erst in der Verbindung mit dem andern sein rechtes Licht, keiner durch V. 16. oder umgekehrt. Daraus folge nothwendig daß V. 16. eine bloße Parentheſe sey. Von den beiden Differenzpunkten zwischen den Wirkungen des Sündenfalls und der Gesetzgenugthuung Christi, dem modalen und quantitativen, habe eigentlich nur der letztere Wichtigkeit für den Ap., nur dieser werde daher ausgeführt. Doch den andern gänzlich verschweigen habe er nicht gedurft; indem er eben jenen zu beweisen bereit stehe, enthülle sich ihm eine Seite der modalen Differenz, welche die Herrlichkeit der neuen Heilsanstalt in eigenthümlich hellem Lichte darstelle, und sofort theile er diese, sich selbst unterbrechend, dem Leser mit, und dann erst kehre er zum Beweise wieder um. Ich kann nicht leugnen, diese Auffassung, zumal in ihrer ausführlichen Entwickelung, die ich nicht wiedergeben konnte, habe viel empfehlendes. Parentheſen sind nichts ungewöhnliches bei unserm Schriftsteller, es liegt ganz in der Art seines Geistes, einen wichtigen Gedanken der sich ihm nebenbei aufdrängt, sofort auszusprechen, selbst auf die Gefahr hin seinen Faden völlig zu verlieren; auch das ist richtig, mit V. 16. läßt sich ein Zusammenhang, wie wenigstens γάρ ihn fordert, nur durch künstliche Mittel herstellen, in Bezug auf V. 15. aber tritt ein solcher sogleich hervor; das nehmlich ist das πολλῷ μᾶλλον περισσεύειν der χάρις und der δωρεά, welches dort behauptet wurde, daß die Empfänger derselben ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν; was soll uns da noch hindern dieser Ansicht beizutreten? Vielleicht ist sie die richtige, nur zweierlei scheint mir bedenklich, 1) daß V. 15. das περισσεύειν als ein schon vollendetes erscheint, während wenn V. 17. es erläutert, es noch in der Zukunft liegt, so daß es scheint als habe dort der Ap. seinen Blick allein auf das bereits Geschehene beschränkt, und richte ihn erst hier darüber hinaus auf das noch zu Erwartende; 2) daß V. 16. gar nichts parenthetisches an sich hat, sondern durch καὶ an den Hauptsatz von V. 15. angeschlossen, eine Fortsetzung von diesem zu seyn scheint, welche

---

Subj., κρίμα als Prädikat, eine Auffassung an die auch ich mehrmals gedacht, nur nicht geglaubt habe, daß sie sich durchführen lasse] bei dem Eine Uebertretung zur Verdammniß ausschlägt, die andere dagegen (die Christi) ein Geschenk aus freier vergebender Gnade, bei dem die Vergebung vieler Uebertretungen zur völligen Befriedigung des Gesetzes ausschlägt.

dann eben so erwiesen wird wie er. Lassen diese beiden Anstöße sich heben, oder sind sie zu unbedeutend, um die vorgetragene Auffassung zu hindern, so gebe ich mich ihr hin; im entgegengesetzten Falle würde ich mich in der traurigen Nothwendigkeit erblicken, auch von ihr verlassen bekennen zu müssen, daß ich nicht begreife wie eigentlich der Schreibende selbst den Zusammenhang mit V. 16. gedacht haben möge.

V. 18. Der erste Satz; δι' ἑνὸς—κατάκριμα, hat neben einigen Unähnlichkeiten doch auch wieder soviel Aehnlichkeit mit dem ersten Theile von V. 16., daß man ihn gewiß am richtigsten von dort her ergänzt, und als den eigentlichen Satz, von welchem hier nur die adverbialen Beisätze ausgesprochen sind, annimmt: τὸ κρίμα ἐγένετο, wie auch außer manchen frühern Ausll. von den neusten Reiche (κρ. ἐξῆλθεν), Köllner, Fritzsche, gethan haben. Andere wollten ihn aus V. 12. ergänzen, was schon darum wenig rathsam, weil dieser so weit entfernt, noch Andere (Koppe, Böhme, de Wette, Winer Gr. S. 470., Meyer, Stengel) gar kein bestimmtes Subjekt, sondern bloß ein Prädikatsverbum, ἐγένετο oder dergl., was nur dann anzunehmen wäre, wenn sich erweisen ließe, der Ap. könne hier kein bestimmtes Subj. gedacht haben, das aber ist nicht der Fall*). Dem Genit. ἑνὸς nahmen einige frühere Ausll. als Mask., und dachten ihn daher als abhängig von παραπτώματος, und dieser Ansicht haben sich seit Tholuck wieder Glöckler und Fritzsche zugewandt, Jener wegen des Gegensatzes εἰς πάντας ἀνθρώπους, welcher dies durchaus nicht fordert, Dieser Theils wegen V. 16 f., deren Inhalt hier ins Kurze gefaßt sey, Theils wegen V. 19., wo der Gedanke unsers V. erläutert werde. Beides kann zugegeben werden, ohne daß eine Nöthigung daraus folgte, da jeder Leser wissen mußte daß das ἓν παράπτ. das des Einen wäre; dagegen aber wird nicht nur Jeder indem er die Worte liest, ἑνὸς adjektivisch mit παραπτ. zu verbinden geneigt seyn, sondern man darf wohl auch mit Rothe behaupten daß wenn P. den Einen Menschen hier bezeichnen wollte, er hier wie V. 15. (17.) τῷ τοῦ ἑνὸς π. geschrieben haben würde. Durch Eine Sünde, sagt er also, gedieh (erstreckte sich) das göttliche Gericht auf alle Menschen zur Verdammniß; derselbe Gedanke welcher V. 16. ausgesprochen worden ist. Die Ergänzung des Nachsatzes muß geschehn wie die des Vordersatzes, daher hier dieselbe Ansichtsverschiedenheit wie dort, ich ergänze — mit den Obigen — τὸ χάρισμα

*) Allerdings wenn — nach Meyers Behauptnng — unsere Ergänzung die Rede „recht wunderlich" machte, würde es der Fall seyn, daß sie aber dies nicht thue, wird die weitere Auslegung zeigen.

ἐγένετο. Ueber δικαίωμα ist Streit, über das Wort und über die damit gemeinte Sache. Darüber sollte keiner seyn, daß eine That gemeint seyn müsse, und zwar eine That Christi, denn nur eine solche kann dem Vergehen Adams entgegen gestellt werden, daher mag es mit der Bedeutung des Wortes kommen wie es wolle, die Erklärung Meyers: Rechtfertigungsspruch (um des Gehorsams Christi willen von Gott gefällt), kann nicht gebilligt werden*). Aber welche That nun ist gemeint? Nur Eine, das lehrt ἑν und der Gegensatz; also nicht etwa das Ganze seines heiligen Lebens (Paulus, Stengel), sondern nur diejenige That seines Lebens, von welcher P. evidenter Maßen die δικαίωσις Aller ableitet. Dies aber ist nicht seine Menschwerdung (Reiche, Fritzsche), welche P. zwar Phil. II, 7. — worauf R. und F. sich berufen — als einen Beweis der gehorsamen, selbstverleugnenden Gesinnung hinstellt, nirgends aber als die Quelle der Rechtfertigung erscheinen läßt; sondern allein sein Tod d. h. die That seiner Hingabe und Aufopferung um das Heil der Welt zu gründen, welche P. durchaus als das Mittel erkennen lehrt, durch welches die Menschheit mit Gott ausgesöhnt und der Gerechtigkeit theilhaftig werde. So Usteri (Lehrb. S. 127.), de Wette, Rothe**). Steht dies nur fest, so ist nur noch zu fragen, in welcher Bedeutung das Wort zu nehmen sey, durch welches diese That bezeichnet wird? Mehrere verstehn es als recte factum, pflichtmäßige That und führen für diesen Gebrauch Apok. XIX, 8. Baruch II, 19. an. Meyer leugnet diese Bedeutung, weil sie wider den paulin. Gebrauch sey, und selbst mit jenen Stellen nicht belegt werden könne. Einen festbestimmten paul. Gebrauch können wir nicht behaupten, da I, 32. II, 26. VIII, 4. die Bed. gewiß eine andere ist als in unsrer Stelle, in den beiden Citaten aber gestehe ich nicht zu begreifen, was der Plur. τὰ δικαιώματα anders bedeuten solle, denn innocentia (nach Bretschneider) bedeutet er sicher nicht. Ich glaube daher daß die Bedeutung nicht geleugnet werden könne. Verwandt damit ist Rothe's Erklärung: Rechtserfüllung, Gesetzeserfüllung, Rechtsgenugthuung. Satisfactio, justitia u. dgl. ist es natürlich nicht. Beza's und

*) Glöcklers Auslegung: „τὸ δικ. ist das gerecht gemacht worden Seyn von Seiten Gottes, ἡ δικαίωσις dagegen das sich selbst gerecht gemacht Haben von Seiten der Menschen durch die Kraft Gottes" braucht wohl nur erwähnt, nicht widerlegt zu werden.

**) Wie Reiche der Meinung seyn kann, der Tod Christi könne nicht eine That genannt werden, ist mir unbegreiflich. Das Sterben selbst ist freilich keine, aber muß denn der Ap. gerade nur an dieses denken, und nicht vielmehr an die freiwillige Hingabe in den Tod, die doch wahrhaftig eine That genannt zu werden verdient?

gebung zum Tode zu denken im Stande seyn, welche auch Phil. II, 8. als der höchste Gipfel seines Gehorsams dargestellt wird. Die Wirkung des Ungehorsams ist ausgedrückt: ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ π. Ueber οἱ πολλοὶ s. V. 15. Der in diesen Worten ausgesprochene Gedanke hat vielen oder den meisten Ausll. wenig zugesagt, sie haben daher einen andern, besser in ihre Systeme passenden dadurch zu erzielen gesucht, daß sie entweder das Wort ἁμαρτωλοὶ anders zu fassen suchten (zur Sünde geneigt, strafwürdig, unglücklich u. dgl.), was durchaus unmöglich ist, indem ἁμ. nur einen Sünder bezeichnet, d. h. einen Menschen der gesündigt hat (oder noch sündiget), und daher als Solcher mit Schuld beladen ist, im Gegensatze gegen den δίκαιον, d. h. den Schuldlosen, sey er es nun geworden auf diesem oder jenem Wege; oder das Verbum nach ihrem Sinne deuteten, nehmlich als Sünder behandelt (Grot., Böhme, Flatt, A.) oder dargestellt (Paulus, Reiche, A.) werden. Aber κατασταθῆναι ἁμαρτωλὸν bedeutet zum Sünder gemacht werden, und ist so durchaus passiv, daß es schon eine Veränderung des wahren Begriffs seyn würde, wenn man mit Hintansetzung des Merkmals der Passivität es nur als „Sünder werden" fassen wollte, was durch κατέστησαν auszudrücken gewesen wäre. P. sagt also: Durch die Sünde — ungehorsame Handlung — des Einen Menschen ist die gesammte Menschheit zu Sündern gemacht worden, betrachtet folglich die Thatsache der Erfahrung, daß alle Menschen Sünder sind, als eine Wirkung der einen Uebertretung des Urvaters. Diesen Satz hat der Exeget anzuerkennen, nicht hinweg zu deuten; wie P. das Verhältniß gedacht habe zwischen dieser Ursache und ihrer Wirkung, darüber erfahren wir aus seinem Munde nichts, es wird uns daher wohl verborgen bleiben. Eben so verhält sichs mit den Worten des Nachsatzes: δίκαιοι καταστ. οἱ π. Auch hier hat man dem Verbum die Bed. „dargestellt werden" beigelegt, und sich vornehmlich auf das Futur. gestützt, indem ja die Darstellung der Gläubigen in ihrer nun erlangten Unschuld erst in der Zukunft, am großen Gerichtstage, erfolgen werde. Aber es ist hier gar nicht davon die Rede, sondern allein von der Hinwegnahme des κατάκριμα, von der δικαίωσις, welche nicht erst am Gerichtstage, sondern für jeden Gläubigen alsbald erfolgt, wenn er die Bedingung derselben erfüllt, nehmlich die πίστις angenommen hat. δίκ. κατασταθῆναι ist mit δικαιωθῆναι gleichbedeutend, dies aber erfolgt nach unserm Ap. τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν X. I. (III, 24.), welche hier als That Christi und im Gegensatze gegen Adams Ungehorsam seine ὑπακοὴ genannt wird. Was aber das Futur. anlangt, so ist wohl zuzugeben daß, da die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης noch keineswegs

allen denen zu Theil geworden war, welche in ihren Besitz gelangen sollen, der Ap. mit Rücksicht darauf daß, so wie in der langen Zeit zwischen Adam und Christus eine so große Menge Sünder geworden war, eben so auch fortan durch Christi Erlösungsthat große Mengen die Gerechtigkeit erlangen sollen, absichtlich weder das Präteritum — das sich nur auf die damals schon Glaubenden bezogen haben würde — noch das Präsens — welches die Rücksicht auf die immer noch zu hoffenden Wirkungen jener That wenn nicht ausgeschlossen, doch auch nicht ausgesprochen hätte —, sondern das Tempus gebraucht habe, welches auch dieser That eine fernerhin noch fortdauernde Wirkung beizulegen einzig geeignet war. So auch neuerlich — nach dem Vorgange Aelterer — de Wette, Meyer. — Was ist nun die Bedeutung unsers V. in seinem Verhältniß zu V. 18.? Einen Beweis im strengsten Sinne kann ich ihn nicht nennen, denn die Rede ist von Thatsachen und ihren Wirkungen, welche eine Demonstration aus Principien vielleicht nicht einmal gestatten, wohl aber eine Erläuterung für den Zweck die Hauptgedanken des vorigen V. vom κατάκριμα und der δικαίωσις ζωῆς Aller durch Hinweisung auf das ἁμαρτωλοὺς und δικαίους κατασταθῆναι Aller durch die Thaten Adams und Christi — dies die einzigen in diesem V. neu hinzugetretenen Begriffe — zu begründen. Das κατάκρ. hat Alle durch Eine Sünde getroffen, weil durch dieselbe Alle Sünder geworden sind, eben so trifft Alle durch das Eine δικαίωμα die δικαίωσις ζωῆς, weil Alle durch dieselbe wirklich δίκαιοι werden oder zu werden Anwartschaft erlangt haben.

V. 19. 20. Die Parallele zwischen Adam und Christus, den Häuptern zweier Generationen großer Bedeutung, ist geschlossen, Adam der Verderber, Christus der Wiederbringer, eine ganze Menschheit voll Sünde, eine andere in Schuldlosigkeit, die Herrschaft des Todes über Adams Kinder, des neuen Geschlechtes herrschen im Genusse ewigen Lebens, alles dies ist dargestellt. Die gesammte Geschichte der Menschheit in ihren Beziehungen zu Gott und dem Endzweck ihres Daseyns hat sich in zwei große Zeiträume getheilt, den einen der Sündigkeit und Todesunterworfenheit, den andern der Schuldlosigkeit und Lebensberechtigung. Jetzt kehrt er auf einmal zum Gesetze um, nicht um bei demselben zu verweilen, denn er verläßt es auf der Stelle wieder, und erst K. VII. bleibt er länger dabei stehn, sondern bloß um eines Zweckes seiner Einführung zu gedenken in Bezug auf das ihm folgende Reich der Gnade. Daß in einem Briefe, welcher wie der unsrige in seinem Haupttheile die Tendenz hat, den Weg zum Gewinn des Heiles ohne direkte Mitwirkung des Gesetzes ins hellste Licht zu stellen, diese Erwähnung nicht zweck-

widrig, vielmehr so zweckdienlich sey, daß auch ohne die bei den älteren Ausll. gewöhnliche, neuſtens nur von Glöckler so bestimmt vorgetragene, Annahme eines erwarteten und hierdurch vermiedenen Einwurfs wir sie ganz an ihrer Stelle finden, ja ohne sie Etwas vermiſſen würden zur Vollſtändigkeit der Darſtellung, liegt vor Augen. Denn das Geſetz, das ganze Inſtitut des Moſaismus, nach des Ap. unleugbarer Ueberzeugung eine göttliche Veranſtaltung, konnte nicht zwecklos in die Menſchheit eingetreten ſeyn, vielmehr wenn es wahr war daß von den erſten Anfängen des Menſchenlebens ein allumfaſſender Plan der göttlichen Weisheit über demſelben gewaltet hatte, dieſer Plan aber auf nichts anderes gerichtet war als auf die Wiederbringung des durch Adams Sünde verlornen Heiles durch die Gnade, ſo mußte das Geſetz, zwiſchen Adam und Chriſtus eingetreten, auch mit der Ausführung dieſes Planes in irgend einem Zuſammenhange ſtehn, es mußte in irgend einer Weiſe derſelben dienſtbar ſeyn, und die Darſtellung oder doch Andeutung dieſes Zuſammenhanges und dieſer Weiſe der Dienſtbarkeit mußte für den Apoſtel und jeden denkenden Leſer ein Bedürfniß werden, deſſen Nichtbefriedigung ihm als ein weſentlicher Mangel erſcheinen konnte. Nun hätte ſich zwar die Geſchichte der Menſchheit in drei Perioden theilen laſſen, die der geſetzloſen Ungebundenheit, der geſetzlichen Gebundenheit, und der geiſtigen Freiheit, allein für den Ap. war dies unmöglich, nicht nur weil dann die Paralleliſirung Adams und Chriſti nicht mehr thunlich war, ſondern auch weil vom Standpunkte des göttlichen Erlöſungsplanes aus es nur die Eine Periode der Sündigkeit vor Chriſto geben konnte, und die der Geſetzlichkeit in dieſer mit enthalten war. Daraus folgte daß die Erwähnung derſelben in der Geſammtüberſicht und Parallele ſelbſt nur ſtörend geweſen ſeyn würde, nur Nachholung derſelben nach Vollendung von jener an ihrem Platze war*). Wäre nun im Bisherigen des Geſetzes gar noch nicht gedacht worden, hätte V. 14. nicht ἀπὸ ἀδὰμ μέχρι μω-

*) Gal. III, 19. iſt das Verhältniß etwas anders geſtaltet; erſtlich findet dort Streit Statt, den Geſetzfreunden gegenüber iſt gezeigt worden daß das Geſetz die Rechtfertigung nicht wirke, den mit Abraham gemachten freien Gnadenbund nicht aufgehoben haben könne, und da iſt es nothwendig dem Einwurf: ſo hat das Geſetz wohl gar keinen Nutzen, iſt wohl eine zweckloſe Veranſtaltung geweſen? zu begegnen; hier iſt gar kein Streit, ſondern rein belehrende Auseinanderſetzung, nicht Einwürfen wird begegnet, ſondern das Bedürfniß der Vollſtändigkeit befriediget. Auch keine Eintheilung in Perioden zeigt ſich dort, ſondern mit Uebergehung der Zeit vor Abraham wird die ganze Menſchheitsgeſchichte von Abraham bis auf die Gegenwart als Eine gedacht, als die Zeit des Bundes zwiſchen Abraham und Gott auf die Bedingungen der Verheißung und des Glaubens, in welche das Geſetz als bewahrender Zaum bis auf die Zeit der Vollendung hinein getreten ſey.

σίως, sondern μέχρι χριστοῦ geschrieben, so würden wir diese Nachholung schlechthin als eine solche betrachten können; da er aber V. 13. die Einführung des Gesetzes als einen Termin bezeichnet hat, bis zu welchem hin die Sünde, nur mit einer gewissen Modification, in der Welt gewesen sey, da er überhaupt V. 13 f. die Geschichte der Sündigkeit nur bis auf Mose, also genau bis dahin fortgeführt hat, wo er sie jetzt wieder aufnimmt und — wenn auch nur mit einem Worte, doch in der That — bis auf den Eintritt der zweiten Periode zu Ende führt, so können wir dies nicht, sondern müssen annehmen, er habe dort bereits im Gemüthe gehabt was er hier ausspricht, aber die Ausführung absichtlich aufgeschoben bis ans Ende, sey es nun daß er bloß gefühlt, wie er mit sofortiger Darstellung sich seine Parallele großen Theils zerstören würde, oder erkannt, daß er die rechte Ansicht des Gesetzes, einer Anstalt welche mit der neuen Periode sowohl als mit der alten in engem Zusammenhange stand, dort entweder noch gar nicht oder nur so vertragen könne, daß er dem vorgriffe, was über die Wiederbringung durch Christum erst noch zu sagen war, kurz er habe mit dem Bewußtseyn abgebrochen, die Erklärung über den Zweck des Gesetzes werde besser am Ende als in der Mitte abgegeben*). Νόμος παρεισῆλθεν. Die Bedeutung „einschleichen," so gut sie sich sprachlich begründen läßt, so entschieden ist sie doch jetzt, und zwar mit Recht**), verworfen. Nicht größere Gunst können die Erklärungen von Chrys., Theoph., Lap., A.: obiter et quasi furtim ad tempus breve intravit, oder von Morus, Flatt: adesse coepit, intravit, in Anspruch nehmen, da bei der einen der Präp. eine Bed. gegeben wird, die sie nicht hat, bei der andern dieselbe ganz außer Acht gelassen ist. Die Bed. praeterea intrare, insuper ingredi, so daß das Gesetz erscheine als zur bereits vorhandenen Sünde hinzu gekommen, hat seit Beza eine Menge Anhänger gefunden, denen neustens Meyer und Fritzsche beigetreten sind. Sie führen zwei Stellen aus Philo dafür an, in welchen ich dieselbe nicht erkennen kann***), wie denn auch um ein Hinzukommen zu etwas schon vorhandenen anzuzeigen nicht παρά sondern πρός oder ἐπί zu gebrauchen wäre.

---

*) Dies meine Ansicht, wie ich sie nach wiederholter Prüfung aussprechen zu müssen geglaubt habe. Die neusten Erklärer haben Theile davon in die ihrige aufgenommen, keiner die ganze, was auch nicht zu erwarten war, aber doch auch keiner sie wirklich widerlegt.

**) Paulus konnte das Gesetz, das er als göttliches Institut achtete, und hier als solches kennen lehren wollte, nicht verächtlicher Weise als ein eingeschlichenes bezeichnen.

***) De mundi opif. 52. T. I. p. 36. Mang. Ἀκριβέστερον ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀρρωστήματος ἢ νοσήματος

Παρεισέρχ. bedeutet daneben hereinkommen, oder so herein kommen, daß das Hereingekommene neben Etwas zu stehen komme; wenn also P. vom Gesetze sagt ὅτι *παρεισῆλθεν*, so bezeichnet er es nicht sowohl als etwas zu schon vorhandenen Dingen hinzu, sondern als etwas nebenbei hereingetretenes. Und das war es, es bildete nicht eine neue Hauptperiode des Menschenlebens, sondern kam bloß herein, und bestand neben dem allgemeinen, gesetzlosen Zustande der Menschheit, als Parallelzustand, wenn man so sagen darf. So Reiche, richtiger als früher ich selbst, nach Grot. u. A., und nach mir Köllner, Glöckler, de Wette, Stengel, Rothe: es trat dazwischen hinein, was freilich in *παρὰ* nicht liegt. *ἵνα — παράπτωμα. πλεονάζειν*, mehr seyn, mehr, häufiger werden (VI, 1. 2 Kor. IV, 15. Phil. IV, 17. 2 Thess. I, 3.). *τὸ παράπτωμα* mit Neander (Pflanz. S. 363.) von der Macht der Sünde im Innern zu verstehn, erlaubt die Bedeutung und der Gebrauch des Wortes nicht, welches immer ein thatsächliches Vergehn, einen Fehltritt oder eine Versündigung bezeichnen muß: aber auch mit *παράβασις* ist es nicht synonym, so daß es (nach Rothe) nur eine Uebertretung eines positiv gegebenen Gesetzes anzeigen könnte, vielmehr ist es darin ganz mit *ἁμαρτία* übereinstimmend, daß es die Rücksicht auf ein solches zwar nicht ausschließt, aber auch nicht bestimmt andeutet. An unserer Stelle bleibt es völlig synonym damit, da sofort *ἁμαρτία* an seine Stelle tritt, kann aber nur collectiv genommen werden, da ein *πλεονάζειν* nur da Statt finden kann, wo mehrere Vergehungen eintreten. *πλ. τὸ παρ.* also bedeutet: die Sünde wird häufiger, d. h. des Sündigens wird mehr. Dies aber stellt P. unleugbar als den Zweck dar, für welchen das Gesetz hereingekommen, d. h. von Gott gegeben sey. Unleugbar, sage ich, denn nicht nur wird jeder unbefangene Leser wenn er die Sätze in ihrer Aufeinanderfolge ansieht, darauf geführt werden, im zweiten derselben den Zweck des *παρεισελθεῖν* zu suchen, sondern es muß von Neuem — gegen Reiche und de Wette — behauptet werden, daß P., spräche er hier nicht vom Zwecke der Gesetzgebung, einen höchst nüchternen Gedanken, ja vielmehr gar nichts sagen würde. Er urtheilt folglich, Gott

---

ἢ πάθους παρεισεληλυθότος. Insuper ingredi kann in die *λ. φύσ. ἄκρατον οὖσαν* unmöglich Etwas, denn da müßte bereits etwas anderes früher hineingekommen seyn, was dem *ἄκρατον* widerspricht; wohl aber Etwas frembartiges sich beimischen, einschleichen, so daß sie aufhört *ἄκρατος* zu seyn. De ebrietate 38. T. I. p. 881. Philo vergleicht die Unwissenheit mit der physischen Blindheit und Taubheit, und fährt dann fort: *τὸ παραπλήσιον οὖν ἐν ψυχῇ πάντως ἄγνοια ἐργάζεται, τὰ βλέποντα καὶ ἀκούοντα αὐτῆς λυμαινομένη, καὶ μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα*, nicht insuper intrare, denn es ist noch nichts darin, sondern se insinuare.

habe den Zweck gehabt des Sündigens mehr zu machen, und um dieses Zweckes willen das Gesetz eintreten lassen. Ist dieses Urtheil ein blasphemisches — Reiche —? Wenn es auch wäre, der Exeget auf seinem Standpunkte würde es dennoch nicht antasten dürfen, denn er soll nur zeigen was sein Autor sage, nicht dafür sorgen daß er sage was uns gut erscheint. Aber es ist es nicht, wenigstens in den Augen des Ap. nicht, welcher dies Mehrwerden der Sünde zwar als Zweck der Gesetzgebung, aber nicht als den höchsten, sondern nur als Mittel zu höherem, ja nach seiner Ueberzeugung zum höchsten Zwecke, zur Verherrlichung der Gnade ansieht, und gleich in den folg. Worten als solches ansehn lehrt. Ist es unpauliniſch — (derselbe) —? Das wäre ein Moment dem sich der Exeget nicht widersetzen könnte, denn in diesem Punkte — einem der vornehmsten Gegenstände seines Nachdenkens — kann der Ap. nicht in Widerspruch stehn mit sich selbst. Aber es ist es nicht, vielmehr ists eben das was er auch XI, 32. sagt, es ist das wodurch er IX, 22 f. selbst den Gedanken an eine von Gott ausgehende Verstockung Einzeler auszugleichen meint, es ist ein Urtheil das so ganz hinein gehört in das Ganze seines Systems, daß wir uns wundern müßten, wenn es nicht darin vorkäme. Dem Zufall erkennt er nun einmal nicht an; nein alles Geschehene — was zumal in irgend Beziehung steht zum großen Erlösungsplane — als von Gott gewollt und angeordnet. Nun lag die Erscheinung vor ihm; das Gesetz hatte des Sündigens nicht weniger sondern mehr gemacht, eben dadurch aber war die Menschheit reifer geworden und bereiter zum Empfang des Heils, eben darin hatte die Gnade sich zu verherrlichen Gelegenheit gehabt; da konnte er nur so urtheilen wie wir ihn hier urtheilen sehn, da mußte Gott gewollt haben was in der Erfahrung vor ihm lag, die Vermehrung der Sünde durch das Gesetz. Ich freue mich, wenn auch nicht ganz die gleiche, doch dieser ähnliche Ansichten unter den neusten Auslegern bei Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche, Rothe, anzutreffen. Die ältern ganz dogmatischen Ausll. winden sich auf verschiedene Art, entweder sie fassen ἵνα consequutiv (neustens Reiche), was schlechthin nicht angeht, oder sie setzen an die Stelle der Sünde die Erkenntniß derselben, von welcher P. hier nicht spricht*). Eine längere Widerlegung ihrer Erklärun-

*) Dies giebt Fritzsche auch mir Schuld; aber ich habe in der ersten Aufl. nichts der Art gesagt, noch je gedacht. Nur auf die Frage, wie doch die Vermehrung der Sünde den höheren Zweck Gottes habe fördern können, habe ich dadurch geantwortet, daß ich gesagt, es sey dadurch geschehn daß die Menschheit zur lebendigen Erkenntniß ihrer Sündigkeit und Erlösungsbedürftigkeit geführt worden sey. Dies aber habe ich allerdings vom eignen Standpunkt aus gesagt, denn P. sagt davon nirgends Etwas, und das hätte nicht geschehn sollen, daher es auch hier verschwunden ist.

gen scheint mir nicht von Nöthen, da die richtige, sobald sie nur anerkannt wird, alle andern selbst widerlegt. *Οὐ δὲ — ἡ χαρις.* Grotius Auslegung von *οὐ* als Zeitpartikel hat in der neusten Zeit an Benecke, Glöckler, de Wette, Fritzsche, Vertheidiger gefunden. Wir haben zu fragen erstlich ob sie sich sprachlich rechtfertigen lasse, und zweitens ob sie sich durch den Zusammenhang empfehle oder aufdringe. Jenes anlangend, kann der lat. Gebrauch von ubi nichts beweisen, da was im Lat. bräuchlich ist, es nicht im Griech. auch seyn muß, hier aber Alles am Gebrauche hängt, eben so wenig *ἀφ' οὗ*, worauf Meyer hinweist, weil dies etwas ganz anderes ist; im paulinischen Gebrauche findet sich niemals *οὗ* für *ἐπειδή*, oder sonst temporal angewandt, im classischen muß es auch nicht häufig seyn, da Fr. nur Eine Stelle beibringt, Eur. Iph. Taur. 320., die ich wenigstens für sehr problematisch halten muß*), so daß ich die sprachliche Begründung noch vermisse. Was den Zusammenhang betrifft, so sehe ich nicht ein, weßhalb P., nachdem er den Zweck der Gesetzgebung namhaft gemacht hat, fortfahren müsse: nachdem dies erfolgt war (was Fr's Grund ist). Denn erstlich erzählt er nicht, und sodann setzt er das Eingetretenseyn des Erfolgs als allbekannt voraus, und kann es thun nach dem was er über die Sündigkeit des Gesetzesunterthanen schon gesagt hat; kann daher meines Erachtens recht gut sagen: da wo d. h. auf demselben Gebiete auf welchem der Sünde mehr geworden ist u. s. w. Da ich also auch keine Nothwendigkeit entdecken kann, so glaube ich mich nicht berechtigt eine unerwiesene Bedeutung der allbekannten, meines Bedünkens sehr gut passenden, vorzuziehn, sondern bleibe mit Reiche, Köllner, Meyer, Rothe bei der lokalen stehn. *Περισσεύειν* bedeutet bekanntlich (s. zu V. 15.) nur groß seyn, *ὑπερπερ.* übergroß seyn, wie 2 Kor. VII, 4. und andere Composita mit *ὑπέρ*, welche nur das große, reiche Maß dessen anzeigen sollen, was das Verbum bedeutet. Insofern also liegt kein Comparativbegriff (die Gnade ist weit größer gewesen) im Verbum, wie Rothe, Fritzsche, richtig gezeigt haben; doch im Verhältniß der Sätze: wo die Sünde häufig gewesen ist, da ist die Gnade übergroß gewesen, liegt allerdings eine Steigerung, ein Ueberbieten der Sünde durch die Gnade,

*) Der Hirt erzählt wie er und die Genossen das Freundepaar von allen Seiten mit Steinen angefallen habe. Da läßt er Orestes sprechen: *οὐ δὴ τὸ δεινὸν παρακέλευσμ' ἠκούσαμεν, πυλάδη, θανούμεθ'· ἀλλ' ὅπως θανούμεθα κάλλιστ', ἔπου μοι φάσγανον σπάσας χερί.* Da will ich zugeben daß er sagen könne: nachdem wir gehört haben, und wäre der Gebrauch erwiesen aus andern Stellen, auch daß er es sage; jetzt aber bin ich der Meinung, er könne eben so gut sagen: Hier wo wir den schrecklichen Ruf vernommen haben, werden — müssen — wir sterben.

das hier durchaus an seinem Orte war; denn nicht nur gleich seyn darf Gottes Gnade der menschlichen Sünde, sondern sie muß weit größer seyn, weit herrlicher, darum, weil sie Gottes ist. Warum der Ap. nicht auch von der Gnade πλεονάζειν brauche, da er es doch sogleich VI, 1. — vgl. 2 Kor. IV, 15. — mit unleugbarer Rücksicht auf unsern V. anwendet, darüber lassen sich vielleicht Vermuthungen aufstellen (s. Fritzsche), Etwas behaupten läßt sich nicht; es kann so gut ein bloßer Wechsel des Ausdrucks seyn, wie so eben zwischen παράπτωμα und ἁμαρτία.

V. 21. Der höhere Zweck, welchem das πλεονάζειν der Sünde dienen mußte. Rothe verbindet diesen V. mit dem ersten Theile von V. 20., so daß der zweite (οὗ — χάρις) Parenthese wird; die Möglichkeit dieses Verhältnisses kann nicht geleugnet werden, gewonnen aber wird dadurch unleugbar dieses, daß man besser begreift, warum in unserm V. sich nur ὥσπερ und οὕτως finde, und kein Zeichen einer Steigerung, welche das ὑπερπερ. doch in der That erwarten läßt. Wiefern aber doch in den Worten des fraglichen Satzes eine Vorbereitung auf das enthalten ist, was nun über das βασιλεύειν der Gnade gesagt ist, welche gänzlich fehlen würde, wenn er Parenthese wäre, scheint doch die gewöhnliche Annahme daß V. 21. mit diesem Satze zusammenhange, den Vorzug zu verdienen. Im Vordersatze nun wird von der Sünde gesagt: ἐβασ. ἐν τῷ θανάτῳ. Dies wird sehr verschieden gedeutet: ad mortem (für εἰς θάν.) von Beza, Piscator, Heumann, Cramer, A., beim Tode = als der Mensch der Hinfälligkeit unterworfen war (Scholz), in Verbindung mit dem Sterben (Paulus), mitten im Tode (Stengel) u. s. w.; doch ist die herrschende Auslegung jetzt geworden: durch den Tod. Und sie ists, welche vom Gegensatze διὰ τῆς δικ. gefordert wird, und sich am besten mit der feststehenden Ansicht daß der Tod Strafe der Sünde sey, verträgt, die Sünde hat geherrscht durch den Tod d. h. sie hat ihre Herrschaft dadurch ausgeübt und geoffenbart, daß sie die ganze Menschheit in den Tod gerathen ließ. Eben so soll nun die Gnade die ihrige beweisen durch die δικαιοσύνη d. h. durch die Lösung der Menschheit von der Sündenschuld, und während mit dem Tode, dem Sündenlohne, Alles ein Ende hat auf jener Seite, geht auf dieser, wo die Gnade regiert, aus der δικ. noch eine schöne Frucht, die ζωὴ αἰώνιος, hervor. Vermittler dieser Herrschaft der Gnade aber ist Christus unser Herr.

Sechstes Kapitel.

Der Satz V, 20. οὗ ἐπλεόνασεν κ. τ. λ., so erhabene Wahrheit er enthält, so vielem Mißbrauch war er ausgesetzt. Der träge Christ konnte meinen: beweist die Gnade sich überreich, wo Viel ist des Sündigens, dient also die Sünde zur Verherrlichung der Gnade, warum da nicht ferner sündigen, damit ihr Gelegenheit werde zu solcher Verherrlichung? Der feindselige Ungläubige konnte den Ap. beschuldigen eine Lehre vorzutragen, welche die Unsittlichkeit befördere, indem sie den Menschen sündigen heiße, damit Gottes Gnade sich desto herrlicher beweise; und daß ihm Aehnliches wirklich Schuld gegeben worden, davon giebt die Stelle III, 5—8. genugsam Zeugniß. Unerlaßliche Pflicht war es daher für ihn, nachdem er die Größe der Gnade gegenüber der zerstörenden Gewalt der Sünde ins möglichste helle Licht gestellt, jede Vorstellung dieser Art von seinen Lesern zu entfernen, und sie zu überzeugen daß es unzertrennlich zum Wesen des Christenthums gehöre, daß der Gläubige aller Sünde entsage, und ein heiliges Leben führe. Und eben dieses ist der Zweck des Abschnitts in den wir jetzt eintreten.

V. 1. Mit den Worten τί οὖν ἐροῦμεν; kündigt der Ap. eine Folgerung an, die wohl Jemand aus dem Gesagten ziehen könne, und zwar, wie auch sonst mit denselben, eine falsche, verwerfliche, vgl. VII, 7. *). Er zieht aber diese Folgerung selbst, um ihre Unrichtigkeit zu zeigen, nicht als Consequenz oder Einwand eines Fremden, welche er durch ἐρεῖς οὖν μοι (IX, 19.) oder ähnliche Worte einbringen würde. Daher trägt er sie nun auch in der Form der deliberativen Frage vor: ἐπιμένωμεν **) τῇ ἁμ. ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. Sollen

*) Daß indeß die Formel nicht sicheres Kennzeichen einer solchen sey, lehrt IX, 30.

**) Die Richtigkeit dieser durch ABCDEFG vollkommen beglaubigten

wir bei der Sünde verharren *), d. h. zu sündigen fortfahren, damit — das eintrete was V, 20. als schon einmal eingetreten vorgestellt ist, nehmlich — die Gnade (desto) größer werde? Die Sünde kann auch hier als personificirt betrachtet werden, eine Person, der man treu bleibt oder untreu wird.

V. 2. enthält die Antwort, und zwar die vollständige; zuerst die Abwehrung jenes Gedankens durch μὴ γένοιτο (s. III, 4.), dann das Argument, warum solch eine Folgerung falsch seyn müsse. Daß der Relativsatz caussal zu fassen sey (vgl. II, 15.), daß πῶς die Unmöglichkeit und Ungereimtheit eines solchen Thuns darstellen solle, auf welcher sein Argument beruht, daß die Stellung der Worte die beste und kräftigste sey, welche sich für ein solches Argument finden lasse, alles dies muß Jedem von selbst einleuchten. ζῆν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, in der Sünde leben, d. h. ihr ergeben seyn, zu sündigen fortfahren. Gewöhnlicher ist bei unserm Ap. περιπατεῖν ἐν τ. πρ. vgl. 2 Kor. IV, 2. Eph. II, 10. IV, 17. Kol. III, 7., würde aber hier bei weitem nicht so gut gepaßt haben, da es das Merkmal der eignen, freien Thätigkeit (eig. Bewegung) in sich schließt, hier aber nur der Begriff des Lebens im Gegensatze gegen das Gestorben-seyn hinzustellen war. Was es heiße, wenn er sagt ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, müssen wir aus dem was nachfolgt von ihm selbst lernen, und die älteren Ausleger haben nicht wohl gethan, sich hier bereits in weitläuftige Erörterungen darüber einzulassen, zu deren Beurtheilung ihre Leser hier noch nicht fähig seyn konnten. Was hier schon zu erkennen möglich ist, ist Folgendes: Erstlich, Subjekt sind die Gläubigen als Solche; dies lehrt die erste Person und der ganze Zusammenhang. Zweitens, die Sache von der er redet, wird von ihm als vergangen, und zwar durch den Aorist als einmal geschehener Erfolg bezeichnet; daher muß jede Erklärung welche wie die von Carpzov gegebene: **justificatos mori quotidie peccato**, das Sterben als dauernd bezeichnet, als falsch verworfen werden. Drittens, das Sterben kann nicht vom leiblichen Tode verstanden sondern muß als ein geistiges gefaßt werden. Viertens, der Dativ kann zwar an sich zweierlei bezeichnen, nehmlich entweder dasjenige worauf das geistige Sterben sich bezieht, oder die hervorbringende Ursache des Sterbens, also anstatt διὰ τῆς ἁμαρτίας gesetzt seyn;

Lesart ist jetzt so allgemein anerkannt, daß ihre Aufnahme in Griesbach's, Lachm., Meyer's, Fritzsche's Texte keiner Rechtfertigung bedarf. Nur Glöckler hat ihre Verwerfung ausgesprochen und ἐπιμενοῦμεν vorgezogen, das sich in den früheren Ausgg. und bei Knapp und Scholz noch findet.

*) ἐπιμένειν, bleiben, verweilen, ἐν ἐφέσῳ 1 Kor. XVI, 8., mit Dativ XI, 22. 23. Kol. I, 23. bei Etwas verbleiben, verharren.

nach den Erklärungen aber, welche der Ap. selbst geben wird, kann nur die erstere Auffassung als die seinige angesehen werden, und alle die ehedem hier beigebrachten Erklärungen, welche die Sünde als Ursache des Todes voraussetzen, sind ohne Weiteres abzuweisen, wie auch von den neusten Erklärern durchaus geschehn ist. ἀποθν. τῇ ἁμ. heißt nichts weiter als sterben für — in Bezug auf — die Sünde, und P. baut die Unmöglichkeit daß der Christ in der Sünde lebe, auf den Satz daß er als Solcher für die Sünde gestorben d. h. alles Verhältniß zwischen ihm und der — personificirten — Sünde eben so aufgehoben sey, wie durch den Tod jede Verbindung zwischen Menschen aufgehoben wird *). Wenn die Ausll. übersetzen: der Sünde absterben, der Sünde Abschied geben u. dergl., so bringen sie meines Erachtens ein Merkmal herein, an welches P. an dieser Stelle nicht gedacht hat (auch Kol. II, 20. nicht), nehmlich das der eigenen Thätigkeit, des freien Entschlusses, während P. nur von dem sprechen will, was mit dem Gläubigen vorgegangen ist. S. zu V. 3.

V. 3. ἢ ἀγνοεῖτε = ἢ οὐκ οἴδατε, eine Formel um einen bereits vollständig ausgesprochenen Satz durch eine Thatsache des Bewußtseyns, welche der Hörer oder Leser nicht ableugnen kann, zu beweisen, vgl. zu 1 Kor. III, 16. Hier soll der Satz: die Christen sind gestorben in Bezug auf die Sünde, bewiesen werden. Dabei mag bemerkt werden, daß der eigentlich wissenschaftliche Beweis nur aus der Idee des Christen geführt werden konnte, indem gezeigt wurde wie der Begriff dieser Idee einen Menschen bezeichne, der aus reinem Hasse gegen die Sünde sich an Christum angeschlossen habe, um aus seiner Hand die Erlösung von der Sünde, die er sich selbst nicht geben könne, anzunehmen, und wie eben daher ein Beharren bei der Sünde oder neue Hingabe an dieselbe schlechterdings unmöglich sey, indem ja durch sie das Wesen des Christen geradezu aufgehoben werde. Einen solchen Beweis giebt uns nun freilich P. nicht, konnte ihn auch wohl in dieser rein idealen Form so wenig geben, als wenigstens die Mehrzahl seiner Leser ihn gefaßt haben würde. Doch auch der Beweis welchen er giebt, wird sich uns als ein solcher zeigen, der aus dem Begriffe des Gläubigen selbst — wiefern nehmlich derselbe ein getaufter Christ ist — abgeleitet ist. Das Subjekt seines ersten Satzes ist ὅσοι

*) Aehnlich Gal. VI, 14. ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ, d. h. zwischen mir und der Welt ist alle und jede Verbindung so völlig aufgehoben, als wäre ich gleich durch den Tod — die bestimmte Todesart nur deßhalb gesetzt, weil Christus der Urheber dieser Trennung eben diese erlitten hatte — von ihr geschieden.

— χριστόν, wir alle die wir durch die Taufe in die Zahl der Gläubigen an Christum aufgenommen sind, wir getaufte Christen. Dies der allgemeine Sinn; was bedeutet aber βαπτίζειν εἰς χριστόν? Da es hier im Subjekte steht, und das was darin liege, erst im Präd. erklärt werden soll, so wird man den Ausdruck so nehmen müssen, wie er von Jedermann verstanden werden konnte, also ganz allgemein: taufen auf Christus, so daß die Bestimmung des Begriffes und der Bedeutung des Aktes hier durchaus erst durch das Folgende gegeben wird. Ueber dem Täufling wurde Christi Name ausgesprochen, auf Christum wurde er hingewiesen, Christo verpflichtet, mit Christo durch die Taufe in Verbindung gebracht, eine Verbindung deren tiefes und vielumfassendes Wesen bald in der einen und bald in der andern Beziehung ins Auge gefaßt, an deren Früchte und Folgen das eine Mal gedacht, das andre Mal nicht gedacht werden konnte, so daß man durchaus Unrecht thun würde, wollte man das alles was in den verschiedenen Stellen dabei gedacht worden ist, als im Begriffe an jedem Orte bewußter Weise ausgesprochen ansehn. βαπτίζειν εἰς χ. heißt uns also nur: den Akt des Untertauchens (das war ja ursprünglich die Taufe) an Jemand vollziehn, um ihn dadurch in die Stellung derer zu versetzen, welche mit Christus in Verbindung stehn, vgl. zu 1 Kor. I, 13. X, 2. XII, 13. Unrichtig Bengel, Scholz: die wir uns haben taufen lassen, denn nur vom Getauftseyn ist die Rede, wie das Passiv uns lehren muß. Wir alle, sagt er also, an welchen dies geschehn ist, ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Die früheren Erklärer stimmten fast alle darin überein, daß sie bei diesen Worten an das dachten, was die Christen bei ihrer Taufe gethan haben; und daher ihre Deutungen von dem Bekenntnisse daß Chtistus für unsere Sünden gestorben sey, von der Verpflichtung, durch Verlassung der Sünde gleichsam mit ihm zu sterben, oder sich so zu betrachten als seyen sie mit ihm gestorben, von der Gemeinschaft an seinem Tode, welche sie in der Taufe eingegangen, u. s. f. Aber die folgenden Verse müssen uns belehren, daß Paulus an nichts von diesem allen, sondern an das gedacht, was in der Taufe mit dem neuen Gläubigen geschehen sey, also an die symbolische Bedeutung welche der Taufhandlung gegeben werden könne, und die neusten Ausll. haben dies zum Theil anerkannt. Das Untertauchen des Leibes ins Wasser nimmt er als ein Bild des Ertränkens, Tödtens, dargestellt am Körper, um den Tod des alten unsittlichen Wesens, welcher im Innern vorgehn müsse, abzubilden, und um so leichter darstellbar an jenem, als der Quell und Sitz der Sünde nach P. der Körper ist. Der Mensch der sich dem Glauben an Christum hingiebt, muß mit ihm sterben, seinem sündli-

chen Wesen nach, und dieses Todes Bild und öffentliche Erklärung nach Außen hin ist die Taufe; wer also getauft ist, der ist gestorben mit Christo, und hat sich durch die Taufe, da er sich untertauchen ließ, als einen Gestorbenen erklären lassen, also kein Recht mehr, das Leben das ertödtet seyn soll, weiter fortzusetzen; ja der Idee nach, die hier auch P. zu halten scheint, ist es gar nicht mehr möglich. Es fragt sich bloß ob die Bedeutung des Eintauchens in Etwas hier festgehalten werden dürfe oder nicht? de Wette, Meyer, Fritzsche leugnen dies, die beiden Ersten damit εἰς beide Male dieselbe Bedeutung behalte, der Letzte, weil sie nicht auf die übrigen Formeln und Stellen passe. Sie verstehn daher das βαπτισθ. εἰς χ. nur als ein Gebadet- (und dadurch Geweiht-) werden mit der Erinnerung an den Tod Christi und der Vorstellung, daß dieser Tod auch an uns vollzogen sey. Ich urtheile so: Diese Bed. immer, und daher auch mit Glöckler im Vordersatze unsers V. festzuhalten ist unmöglich, auch nachdem die Taufe ein bleibender Brauch, und also der Ausdruck zur stehenden Formel geworden war, an keiner Stelle wo nur die Sache selbst genannt wird, nöthig; da aber, wo wie in unserer Stelle nicht nur dies geschehn, sondern die Bedeutung der Handlung nachgewiesen werden soll, welche eben im Untertauchen ihre Basis hat, ist es fast undenkbar daß dem deutenden Ap. die Bedeutung des Wortes nicht vorgeschwebt habe. Dachte er aber an das Eintauchen, so mußte er auch an Etwas denken, worein der Mensch getaucht werde, und so konnte sich fast nur das Bild vor seine Seele stellen: in den Tod Christi eingetaucht werden. Was aber den Wechsel in der Bed. der Präp. anlangt, so ist derselbe für uns, die zwei verschiedene Präp. (auf und in) gebrauchen müssen, allerdings bemerkbar, wenig aber oder gar nicht für den welcher mit einer beide Beziehungen ausdrücken kann, am wenigsten aber für den welcher mit Allegorien umgeht, welche oft nur durch solche Verwechselungen möglich werden, und daher verschwinden, wenn man sie in eine andre Sprache übertragen will. Ist es doch in der That nicht anders mit der Allegorie 1 Kor. X, 2., wo das βαπτ. εἰς Μωσῆν aus dem εἶναι ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ hergeleitet wird. Daher, ob ich gleich nicht als unumstößlich behaupten kann — das vermag kein Mensch, aber auch keiner das Gegentheil —, daß P. das βαπτ. εἰς τ. θάν. als ein Eingetaucht-werden in den Tod gedacht habe, so ist es mir doch immer noch höchst wahrscheinlich. Dann ist sein Gedanke dieser: Alle diejenigen welche durch die Taufe in Verbindung mit Christus gekommen sind, sind in seinen Tod eingetaucht, d. h. sind durch das Symbol der Eintauchung in die Gemeinschaft seines

Todes eingetreten *). Unsre Betrachtungsart des βαπτ. εἰς τὸν θάν. giebt aber auch dem ἀποθνήσκειν τῇ ἁμ. sein volles Licht. Es ist nehmlich dabei, wie vorhin bemerkt, nicht an das zu denken, was der Mensch gethan, sondern was ihm geschehen sey; es heißt nicht der Sünde absagen, sondern sterben, durch Vernichtung des παλαιὸς ἄνθρωπος wie ers V. 6. nennt, aus aller Verbindung mit der Sünde gekommen, in Bezug auf sie gar nicht mehr vorhanden, eben so für sie verloren seyn, wie ein Todter für sie nicht mehr existirt. So nennt er ja auch Kol. II, 11. die Taufe τὴν ἀπέκδυσιν τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Es sind hohe Ideen, in denen sich Paulus hier bewegt, ein wahres Festhalten der Idee des Christen, und nur Wenige werden seinen Sinn ganz verstanden haben; aber ich glaube nicht daß Jemand mit Recht behaupten könne, sie seyen für Paulus zu hoch, oder liegen ihm zu fern.

V. 4. Daß der Christ als solcher gestorben sey, ist nun gezeigt, er ist es durch die Taufe auf Christum, wiefern diese eine Versenkung in seinen Tod d. h. eine Einführung in die geistige, durch das Symbol angedeutete — Gemeinschaft seines Todes ist. Eigentlich wäre nun noch zu beweisen daß der so Gestorbene für die Sünde gestorben sey, und dann erst Folgerungen daraus zu ziehn über das sittliche Leben, zu welchem er deßhalb verpflichtet sey, oder eigentlich im Sinne Pauli, welches allein er nur noch führen könne; und daß er dieses Gedankens nicht vergessen habe, ersieht man deutlich genug aus dem was nachfolgt. Den Beweis selbst aber giebt er nicht, sey es daß er im Forteilen zu den Folgerungen desselben wirklich vergesse, oder daß er ihn nicht für nöthig halte, weil er voraussetze daß Niemand daran zweifeln könne, der nur wisse — was jeder Christ wissen solle —, welche Bedeutung der Tod Christi in Bezug auf die Sünde habe. Vielmehr geht er schon hier zu einer Folgerung über, und zwar, da der zweite Theil des V. ἵνα — περιπατήσωμεν gewiß nicht beiläufig angehängt, sondern für ihn Hauptsache ist, so, daß wir nicht sowohl im grammatischen Hauptsatze συνετάφημεν κ. τ. λ., als vielmehr in diesem Zweckſatze die eigentliche Folgerung zu suchen haben. Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe in seinen Tod. Die Worte εἰς τὸν θάνατον sind von vielen Aelteren,

*) Im Vorbeigehn will ich doch nicht unbemerkt lassen, daß P. wohl auch sonst bei dem Ausdruck βαπτ. εἰς χ. die Bedeutung von εἰς, in, festgehalten haben könnte, wiefern ja doch ein Jeder der εἰς χ. getauft ist, von da an ἐν χριστῷ, die Taufe mithin ihrer Wirkung nach ein βαπτισθῆναι εἰς τὸ εἶναι ἐν χρ. ist.

neuſtens von Meyer*) mit dem Verbo verbunden worden, was aber Theils der Zuſammenhang mit V. 3. nicht geſtattet, Theils, wie Fritzſche mit Recht bemerkt, einen ſonderbaren Begriff (βάπτειν εἰς τὸν θάν.) ausgeben würde; was aber die Wiederholung des Art. anlangt, welche Meyer fordert, ſo erſcheint dieſelbe nicht als nöthig, da nicht ſowohl durch εἰς τ. θάν. angezeigt werden ſoll, welches βάπτισμα unter mehreren gemeint ſey, als vielmehr τὸ β. εἰς τ. θ. in einen einzigen Begriff zu verknüpfen iſt. Der Gedanke iſt alſo dieſer: durch die Taufe in den Tod d. h. wiefern die Taufe eine Verſenkung in den Tod iſt, ſind wir mit Chriſto begraben. Es kann uns ſcheinen als ſey die Erwähnung des Begrabenſeyns überflüſſig, und genüge des Todes und der Auferſtehung — im Folg. — zu gedenken, allein Theils hatte das Untertauchen des Täuflings mit dem Begraben eines Todten zu viele Aehnlichkeit, als daß der Ap., einmal in der Allegorie begriffen, nicht auch dieſe hätte benutzen ſollen, Theils mochte es für ihn eine Wichtigkeit haben, den in Chriſti Gemeinſchaft Eingetretenen alle Stadien mit ihm durchgehend zu denken, damit dem Tode und dem Leben ſein volles Recht widerfühe, der neue Menſch vollkommen reif zur Auferſtehung mit ſeinem Herrn erſchiene, nicht nur geſtorben, ſondern auch begraben. Ehe wir nun zum zweiten Theil des V. übergehn, nur noch ein Wort in Bezug auf die Frage, ob der bis hierher geführte Beweis, daß der Chriſt in Bezug auf die Sünde geſtorben ſey, als richtig gelten dürfe? Abſolute Richtigkeit läßt ſich darum nicht fordern, weil nur von einer ſymboliſchen Handlung die Rede iſt, aus deren Deutung dieſe Betrachtung des Chriſten fließen ſoll. Aber geſtehn wird man müſſen, daß wenn die Taufe die Bedeutung habe, welche P. in ſie hineinlege, wenn ſie ein Bild des Todes ſey, und den Chriſten in — geiſtige — Gemeinſchaft des Todes Chriſti einführe, man allerdings wohl an den Getauften die Zumuthung richten konnte, da er mit eigenem Bewußtſeyn den Akt der Taufe an ſich geſchehn laſſen, alſo den in ihr liegenden Sinn für ſeine Ueberzeugung erklärt hatte, dieſe Ueberzeugung nun wirklich zu haben und zu üben, ſich alſo ſo wie jener Akt es mit ſich brächte, zu betrachten. Es fragt ſich alſo nur noch, ob die Taufe die Bedeutung hatte die ihr P. beilegt? Ihm ſelbſt ſcheint ſie bleibend geweſen zu ſeyn, da er auch Kol. II, 11 f. dieſelbe vorträgt, und andere Stellen wenigſtens nicht ſtreiten. Chriſtus freilich ſcheint hieran nicht gedacht zu haben, wiefern aber er über die Bedeutung des Symbols keine Erklärung abgegeben hatte, mußte

*) Fritzſche urtheilte im Sendſchr. an Tholuck S. 31. noch eben ſo, hat ſich aber im Comm. der andern Anſicht zugewandt.

es auch Andern nach ihm freistehn eine solche aufzusuchen, sobald nur diese dem Geiste seiner Lehre und Anstalt nicht entgegen war. Das ist aber diese Ansicht von der Taufe sicher nicht; denn die Gesinnung welche hier der Apostel an dieselbe knüpft, und um ihretwillen fordert, die soll allerdings ein Jeder haben, welcher des Christennamens theilhaft seyn will.

Im zweiten Theile des Verses wendet sich P. zur Angabe des Zweckes für welchen das Symbol des Todes und Begrabens an den Gläubigen vollzogen werde. Sie sterben nicht um fortan tod zu bleiben, werden nicht begraben um im Grabe zu bleiben; was nur eine halbe Gemeinschaft Christi wäre, sondern um eben so wie er wieder aufzustehn und in ein neues Leben einzutreten, wodurch erst die Gemeinschaft vollendet wird. Um auf diese hinzudeuten, nicht nur der einfache Zwecksatz, sondern die Zerfällung desselben in Vordersatz und Nachsatz. Im Vordersatze wird die Auferstehung Christi als διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς geschehn dargestellt, durch die Herrlichkeit des Vaters, d. h. durch seine Allmacht, indem der allgemeine Begriff der δόξα auch die δύναμις, durch welche die δόξα sich offenbart, mit einschließt *). Es ist bekannt, daß Christi Auferstehung im N. T. als Werk Gottes, seines Vaters, dargestellt zu werden pflegt; P. weiß von nichts anderem, als daß Gott Jesum auferweckt habe (IV, 24. VIII, 11. X, 9. 1 Kor. VI, 14. XV, 15. 2 Kor. IV, 14. Gal. I, 1. Eph. I, 20. II, 5 f. Kol. II, 12. 1 Thess. I, 10.), und Christus nach dem Tode lebe durch die Macht des Vaters (2 Kor. XIII, 4.). Doch hat die dogmatische Ansicht von der Person Christi hier einige falsche Auslegungen zuwege gebracht, nicht nur bei den Vätern, welche seine eigene Majestät, den Abglanz der väterlichen, dabei denken wollen, sondern auch noch bei Neuern; so wollen Beza, Piscator, Parens, Ernesti in gloriam patris erklären, als stände διὰ für εἰς. Eben dahin kommt Carpzov, ob er gleich sagt in gloria, und διὰ für ἐν gesetzt nimmt, da er doch erklärt: ut nova in vita gloriam dei patris illustrem reddat. Nie aber wird zugegeben werden können, daß διὰ solche Bedeutungen habe. Andere nehmen die Präp. richtig, erklären aber die δ. τοῦ πατρὸς als eine vom Vater empfangene; so Ch. Schmidt. — Im Nachsatze ist περιπατεῖν, wie das hebr. הלך wo es tropisch zu fassen ist,

*) Damit soll nicht gesagt seyn daß δόξα hier oder irgend sonst wo Macht bedeute, was mit Recht von Fritzsche bestritten wird, sondern das ist meine Ansicht, daß P. hier das umfassendere Wort gebrauche, während doch, wenn man auf das wahre Sachverhältniß sehe, nur die eine in der gesammten δόξα enthaltene Eigenschaft der Allmacht gemeint seyn und verstanden werden könne.

kein bloßes Seyn, sondern immer eine Handlungsweise oder Art des Lebens, gut oder schlecht; nur 2 Kor. X, 3. scheint davon eine Ausnahme zu machen, die aber auch bei näherer Betrachtung schwindet, vgl. m. Comm. — Καινότης ζωῆς, Neuheit des Lebens. Die Erklärung, es stehe für ζωὴ καινή, ist insofern nicht unrichtig, als P. dies wirklich hätte sagen können, und wir am leichtesten durch: neues Leben übersetzen. Aber ein Unterschied ist doch. Da es ihm nehmlich hier darauf ankommt, die neue Beschaffenheit bemerklich zu machen, welche das Leben annehmen müsse, in dem wir hinfort wandeln sollen, so setzt er mit Absicht nicht ζ. καινή, wodurch dies nicht so hervorstechend ausgedrückt würde, sondern καινότης ζ., was diese Wirkung hat. Wir könnten sagen: ein Leben von ganz neuer Beschaffenheit *). Da er nun dies als Zweck angiebt, um deß willen die Gläubigen mit Christus sterben, auch der ganze Zusammenhang nichts anders leidet als einen bildlichen Verstand, nehmlich von besserer, umgewandelter Einrichtung dieses Lebens, so nehmen wir mit der Gesammtheit der neuern und der meisten älteren Erklärer die Worte von einer solchen an. Des Ap. Sinn ist also: Das sey der Zweck, um deß willen der Christ in der Taufe mit Christo sterbe und begraben werde, damit sein Leben — das bisher unsittlich war — eben so eine neue Beschaffenheit annehme (im Geistigen) wie das Leben Christi (im Physischen) durch seine Auferstehung. Diese neue Beschaffenheit aber kann nur eine sittliche seyn; also wer nicht dem Zwecke für welchen er getauft ist, überhaupt also das Christenthum angenommen hat, entgegen handeln will, der — darf nicht mehr der Sünde leben sondern — muß einen ganz neuen, sittlichen Lebenslauf beginnen.

V. 5. Σύμφυτος, mit geboren, zusammengewachsen. Aus jener Bedeutung entspringen die der Verwandtschaft, Verwandtschaftsähnlichkeit, und wie das Mitgeborene als Eigenschaft etwas angebornes ist, des Angeboren-seyns; aus dieser die der engen, innigen, unlösbaren Verbundenheit. Construirt wird das Wort mit Dativ und Genitiv, wie auch andere mit σὺν zusammengesetzte. An unsrer Stelle steht der Dativ τῷ ὁμοιώματι dabei, und einige Aeltere, neuerlich Tholuck, Reiche, Olsh., Meyer, haben ihn mit dem Adj. verbunden gefaßt. Dann bedeutet σύμφ. γεγόν. τῷ ὁμ. τ. θαν. αὐτοῦ eig. wir sind zusammen gewachsen mit der Aehnlichkeit seines Todes, und davon

*) So dem Wesen nach die neusten Ausll. mit Ausnahme Reiche's, welcher der alten Erklärungsweise (per hebr.) treu geblieben ist. Fritzsche: hanc ille loquendi modus rationem habet, ut rei praedicatum maxime spectandum esse indicaturus de rei praedicato (h. l. de novitate vitae) potius, quam de re, cui aliquod praedicatum competat (h. l. de nova vita) loquaris.

ist der Sinn: wir sind (durch die Taufe) in Verbindung eingetreten mit der Aehnl. s. T., eine figürliche — poetische — Darstellung des Gedankens: wir sind dadurch daß wir gleich ihm gestorben sind, in eine enge, innige Verbindung mit ihm eingetreten *). Gegen diesen Sinn ist schlechterdings nichts einzuwenden, P. denkt eine Verbindung mit Christo, gewirkt durch Aehnlichkeit des Sterbens mit ihm, und fortwirkend zur Gemeinschaft des Auferstehns; die Construktion ist die einfachste und natürlichste. Dennoch haben nicht nur die meisten Aelteren, sondern auch von den Neusten Benecke, Scholz, Glöckler, Stengel, Winzer, (Weihnachtsprogr. 1831.), Fritzsche — Köllner und de Wette entscheiden nicht —, den Dativ instrumental gefaßt, und einen andern, αὐτῷ, als den vom Adj. abhängigen hinzugedacht. Der Sinn wird nicht geändert, aber von Seiten der Sprache steht, wie ich immer noch (mit Meyer) urtheilen muß, das entgegen, daß P. wenn er so dachte, auch geschrieben haben würde: σύμφ. γεγ. αὐτῷ τῷ ὁμ. τ. θανάτου ohne αὐτοῦ, indem er nur so verständlich und richtig schrieb. Ich kann mich nicht überzeugen daß Er jenes αὐτῷ auslassen, wir den Dativ welcher vorhanden ist, und mit den Adj. verbunden werden kann, davon trennen, und einen andern, der weder ausgedrückt ist noch gut fehlen kann, hereindenken dürfen. Wäre im Sinne eine Nöthigung gegeben, so müßte man sich dazu verstehn; da dies nicht der Fall ist, kann es nicht geschehn. Setzt man entgegen daß wenn hier τῷ ὁμ. von σύμφ. abhängig sey, im Nachsatze entweder τῷ (ὁμοιώματι) τῆς ἀναστ. oder τῇ ἀναστάσει stehn müsse, so erwiedere ich daß jenes nicht nothwendig, ja nicht einmal ganz im Sinne des Ap. sey, welcher sagen wollte, daß da wir auf ähnliche Weise mit ihm gestorben seyen, wir nun gewiß auch mit ihm auferstehen werden; nur der Begriff der ἀνάστασις, nicht der des ὁμοίωμα war wesentlich für ihn. Was aber die Vertauschung des Casus anlangt, welche bei unsrer Erklärung angenommen werden muß **), so ist dieselbe nichts unmögliches, da 1) das Wort auch den Genit. regiert, 2) Wechsel der Construktion selbst bei den besten Schriftst. und dicht nach einander nichts weniger als selten ist, endlich aber 3) an unsrer Stelle eine besondere Veranlassung dazu darin lag,

*) Dabei soll aber die Vorstellung eines Eingepfropftseyns, welche Calvin, Klee, A. hier gesucht haben, ein so schönes Bild sie geben möge, dennoch, da sie nicht im Worte selbst gegeben ist, nicht aufgenommen werden.

**) Nie nehmlich werde ich mich dazu verstehn können, Trotz dem Mangel des Artikels τῷ vor τῆς ἀν. den Dativ τῷ ὁμοιώμ. hinzuzudenken, so groß auch die Menge derer ist, welche daran keinen Anstoß nehmen, worunter sich selbst Fritzsche findet.

daß eben das Wort, welchem die ἀνάστ. entgegen steht, im Genit. voranging. Darum halte ich noch immer an der früher behaupteten Construktionsart fest. Nun sagt P.: wenn wir in Verbindung mit dem Tode Christi eingetreten sind — wie V. 2—4. gezeigt ist, also jetzt als wirklich vorausgesetzt wird — so werden wir auch in Verbindung mit seiner Auferstehung seyn, werden auch an dieser Theil nehmen. Von was für einer Auferstehung hier gesprochen werde, hätte nie bezweifelt werden sollen, da der ganze Zusammenhang der Stelle unleugbar dafür zeugt, es könne nur die gemeint seyn, welche zur καινότης ζωῆς einführt. Nun ist diese keine physische, sondern bloß eine geistige und sittliche, also kann auch unsre Auferstehung nur eine solche seyn, und es ist eben so unrichtig, mit Einigen beide zugleich, als mit Andern allein die physische zu denken. Das Futur ἐσόμεθα wird verschieden gefaßt, als Andeutung des Schlusses (Semler u. A.), des Sollens oder Müssens, also imperativisch (Reiche u. A.), des Wollens (Fritzsche) u. s. f. Mir scheint als verkenne man bei allen diesen Deutungen die Eigenthümlichkeit der Argumentationsart, deren sich der Ap. hier bedient. Allerdings nehmlich ist sein Zweck in der ganzen Stelle, die Nothwendigkeit einer sittlichen Lebenserneuerung für den Christen darzuthun, allein er thut das so daß er dieselbe nicht als eine moralische, ein Sollen und Müssen, sondern als eine physische darstellt. Nachdem er einmal den Gedanken ausgesprochen, der Gläubige sey gestorben in Bezug auf die Sünde, betrachtet er ihn jetzt immer von diesem Gesichtspunkte aus, spricht nirgends von dem was er thun soll, sondern allein von dem was aus diesem seinem Zustande sich nothwendig und von selbst ergiebt. Durch die Taufe ist der Mensch mit Christus Eins geworden, verwachsen mit ihm in ein einziges Wesen, nun kann es gar nicht mehr anders seyn, er muß alle Stadien des Seyns mit ihm durchlaufen, ist er mit ihm gestorben, so steht er auch wieder auf mit ihm. Nun hat unser V. unstreitig den Zweck, den letzten Theil von V. 4. zu begründen, er sagt so viel als: das versteht sich von selbst und kann nicht unterbleiben, daß wir, mit ihm gestorben, auch mit ihm auferstehn, nun aber ist Christi Leben nach der Auferstehung ein neues, also muß auch das unsrige nach der unsrigen ein solches seyn; und diese Gewißheit, dieses Begründetseyn der Folge in der Bedingung, wie in Naturnothwendigkeit, soll wie mir scheint durch das Futur eben so ausgedrückt werden, wie auch in unsrer Sprache dasselbe Tempus dem gleichen Zwecke dient. Eben daher rührt auch die Part. ἀλλὰ, mit der der Nachsatz anfängt. Erklärung durch ein zu ergänzendes οὐ μόνον (Reiche) ist unstatthaft; eben so wenig kann der Gebrauch im Nachsatze concessiver Vordersätze

hier verglichen werden, weil ein solches Verhältniß nicht Statt findet; wohl aber ist bekannt daß die Part. in lebhafter Rede oft erscheint, wo an ein adversatives Verhältniß nicht gedacht werden kann, bald ermunternd, bald dem raschen Uebergange zu etwas verschiedenem dienend; und so halte ich es für das richtigste, es hier so zu verstehn, wie wenn wir sagen: nun so werden wir ja auch u. s. w. Aehnlich viele Ausleger. Aber auch (Fritzsche) würde ich im Nachsatze nicht denken können.

V. 6. Durch das Particip. γινώσκοντες schließt sich das Folg. eng an das ἐσόμεθα des vor. V. an; es fragt sich wie es sich dazu verhalte? Caussalverhältniß kann nicht Statt finden, denn nicht darum werden wir Theilnehmer an Christi Auferstehung, weil wir erkennen was nun folgt; eher würde sich ein hypothetischer Zusammenhang denken lassen: wenn oder wiefern wir erkennen; aber dann müßte P. von der Art der Argumentation die er hier, wie schon bemerkt, beobachtet, ganz abweichen, was wenigstens nicht wahrscheinlich ist. Betrachten wir aber den ganzen bis V. 10. fortlaufenden Gedankengang, so werden wir gewahr daß er hier nichts anders giebt als eine weitere Entwickelung des V. 5. Gesagten für den Verstand, hergeleitet aus dem Begriffe des Gestorbenseyns; dies wird uns bewegen anzunehmen, P. verbinde zwar, wie er gern thut, durch das Particip, das wahre Verhältniß aber sey doch nur das des Beweises zur aufgestellten Thesis, also, wie auch Reiche, de Wette, A. geurtheilt, = γινώσκομεν γάρ. Fritzsche setzt das Part. = καὶ τοῦτο γνωσόμεθα, Andre anders. Wenn nun Köllner urtheilt, er gehe vom Symbol der Taufe über zu dem der Kreuzigung, so ist er insofern im Irrthum, als ja auch im Bisherigen der Hauptbegriff aus dem er seine Sätze herleitete nicht der der Taufe sondern der des Gestorbenseyns mit Christo war, zu dessen Anregung ihm das Symbol der Taufe dienen mußte, dieser aber auch im Folg. das Ganze der Entwickelung trägt. Der παλαιὸς ἄνθρωπος wird aus Eph. IV, 22. Kol. III, 9., vollkommen deutlich. Es ist die alte, angeborne, im Leben ehedem ausgeübte, der Bekehrung zum Christenthume vorgängige Gesinnung. Die von den gelehrten Auslegern gemachten Bemerkungen, daß ähnliche Bezeichnungen auch bei den Talmudisten vorkommen, sind mit Danke anzunehmen, ohne deßhalb gerade zu meinen, daß großer Gewinn aus dieser Kenntniß hervorgehe, da auch ohne dies die Vorstellung recht nahe lag. An den angeführten Stellen fordert der Apostel Ausziehung des alten Menschen, hier behauptet er dessen Kreuzigung: συνεσταυρώθη, und zwar zugleich mit Christus. Beides sind Bilder der völligen Vernichtung jener Gesinnung, damit sie fortan im Menschen zu seyn aufhöre, nur dadurch unterschie-

den, daß dort von des Menschen eigner Freiheit gefordert wird, was hier ohne Rücksicht auf diese als mit ihm geschehn erscheint; hier wird das Bild durch das Vorhergegangene hervorgerufen, und anstatt des allgemeinern: Tödten, das speciellere Wort gesetzt, weil der mit dem der alte Mensch sterben soll, Christus, am Kreuze getödtet worden war. Weiter scheint mir Paulus nichts damit gewollt zu haben, auch die neusten Ausll. theilen diese Ansicht; und wenn man Tholuck's u. A. Anmerkungen zu dieser Stelle liest, so kann man sich nicht erwehren zu fragen, was wohl P. denken würde, wenn er wüßte was man ihn alles sagen läßt? Wenn übrigens an jenen Stellen die Ablegung des alten Menschen von den Christen gefordert wird, hier als geschehn, und wie von außen her gewirkt erscheint, so hat man hierin keinen Widerspruch zu suchen, indem die Verschiedenheit Theils im Zweck beider Stellen, Theils in dem Standpunkte liegt, den der Ap. jedesmal einnimmt. Dort Ermahnung, von der Betrachtung des Wirklichen, hier Darstellung vom Gesichtspunkte des Idealen aus. ἵνα — ἁμαρτίας. Der Zweck, um deß willen die Kreuzigung des alten Menschen geschehn ist. Der Ausdruck τὸ σῶμα τῆς ἁμ. ist sehr verschieden verstanden worden. Viele alte und manche neuere Ausll. nahmen ihn für bloße Bezeichnung der Sünde selbst, entweder so daß σῶμα nur das Ganze oder die Masse bedeutete, ohne daß der Ap. etwas besonderes dadurch andeuten wollte, oder daß sie das Bild des Leibes weiter ausführten, die einzelen Sünden als Glieder dieses Leibes, als Wirkungen der allgemeinen Sünde u. s. w. dachten (Orig. *), Chrys., Ambr., Lap., Calv., Piſc., Par., Grot., Calov., Schöttg. u. v. A.) **). In der neuern Zeit haben sich nur noch vornehmlich zwei Vorstellungen erhalten, die eine, welche den Ausdruck für ein bloßes Bild hält, die Sünde nur darum mit einem Leibe angethan, damit eine Kreuzigung derselben gedacht werden könne (Heumann, Flatt, Benecke, Reiche, Olshauſen, A.), die andere, welche τὸ σῶμα vom wirklichen Leibe des Menschen, dem Sitze der Sünde, gedeutet hat (Bengel, Scholz, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche.). Gegen jene ist einzuwenden, daß es eines solchen Bildes nicht bedurfte, da der Gekreuzigte nicht die Sünde ist, sondern der alte Mensch, daß P. die Sünde zwar zu personificiren pflege, aber nie als ein selbstständig kör-

*) Dieser indeß hat neben der Erkl. vom Leibe mit seinen Gliedern noch eine andere, von dem in Sünden empfangenen und daher von Geburt an mit Sünde — die in der Taufe abgewaschen werde — behafteten Leibe.

**) Da diese Erklärungen längst als unrichtig anerkannt sind, habe ich ihre genauere Anführung als unnöthige Weitläufigkeit herbeiführend unterlassen.

perliches Wesen, und daß der Zusammenhang, namentlich V. 12., eine solche Deutung in keiner Weise begünstige. Für die zweite spricht, daß P. unleugbar *) den Leib als den Sitz der Sünde denkt, und daher auch in Ermahnungen Ertödtung des Leibes und der Glieder fordert (VIII, 13. VII, 23 f. Kol. III, 5. II, 11.) **), daß die ganze allegorische Darstellung dieser Stelle, sowohl die Versenkung des Leibes in der Taufe als Bild der Tödtung, als die Vorstellung der Kreuzigung mit Christo, ihn darauf führen mußte, als das Getödtete den Leib des Gläubigen zu denken, und endlich daß V. 12. in der aus dem Vorherg. gezogenen Ermahnung das σῶμα wiederkehrt, welches dort doch nur den wirklichen Leib des Menschen bezeichnen kann. Der Genit. kann entweder (mit Meyer, Fritzsche) als Genit. poss. — der der Sünde als Princip angehörige Leib —, oder als Gen. der wirk. Urs. — der die Sünde als That erzeugende Leib — gefaßt werden. Ich glaubte früher die letztere Auffassung behaupten zu müssen, jetzt aber urtheile ich, der Ap. würde dann nicht σῶμα sondern σὰρξ geschrieben haben, und auch VII, 24. wird sich σῶμα τοῦ θανάτου als Gen. poss. deuten lassen; daher ich mich nicht bedenke zu der ersteren überzutreten ***). καταργεῖν braucht nicht als vernichten, zerstören, gefaßt zu werden, da das Verbum die allgemeinere Deutung: seiner Kraft oder Macht berauben, duldet, und es erscheint passender daß P. sage, der alte Mensch sey darum mit Christo gekreuzigt worden, damit der Sündenleib seiner Macht beraubt würde, als: damit er getödtet, vernichtet würde. Die Worte τοῦ — τῇ ἁμαρτίᾳ bezeichnen den Zweck von diesem Erfolge, also den höhern Zweck, die Befreiung vom Dienst der Sünde. Die Sünde ist auch hier nicht Handlung, sondern dasjenige in

*) Reiche und Olsh. leugnen dies freilich, aber irrthümlich, und aus Gründen des eigenen Systems.

**) Auch die Stelle VII, 18. wo er die Sünde in die σὰρξ verlegt, gehört hierher, obwohl im Uebrigen zuzugeben, daß σῶμα und σὰρξ nicht gleiche Begriffe bezeichnen.

***) Reiche's Gründe gegen die hier gegebne Auslegung sind: a) die Dunkelheit des bloßen Genitivs — sie findet nicht Statt wenn man ihn possessiv faßt —; b) die Nothwendigkeit in diesem Falle καταργεῖν von wirklicher Tödtung zu verstehn — kann nicht zugestanden werden, da sie in Nichts begründet ist —; c) die Zwecklosigkeit der Bezeichnung des Körpers als Sitzes der Sünde an dieser Stelle — wie möchte es zwecklos seyn, da P. 1) darauf hinarbeitet, den Lesern zu zeigen daß sie als Gläubige von der Sünde frei sind, diese Freiheit aber für ihn nicht existirt, solange das σῶμα und die σὰρξ ihn der Sünde unterwerfen, und 2) in solchen Bildern sich bewegt, welche bei seiner Ansicht vom Sitze der Sünde ihn fast zwangen eben seine Vernichtung für wirklich geschehn zu erklären? — d) Die Unrichtigkeit der Ansicht daß P. die Sünde im Körper wohnend denke — offenbar ungültig (s. oben) —.

uns, was uns zum unsittlichen Handeln reizt und drängt, aufgefaßt als etwas von unserm eigentlichen Wesen geschiedenes, die Sünde als Princip, personificirt als eine Gebieterin. Bei δουλεύειν hat man sich zu hüten, daß man in dem Worte nicht zuviel, nicht eine Erklärung des Apostels finden wolle, daß der Zustand des Sünders eine Knechtschaft sey. Er könnte dies sagen; aber da auch δοῦλος θεοῦ und δουλεύειν θεῷ gesagt wird, so liegt in dem Worte nur der Begriff der Hingegebenheit, ohne Beimischung der Nebenvorstellung des Unwürdigen der Sklaverei. Uebrigens ist unsere Stelle zu beachten, weil sie uns zeigt, wie auch für Paulus der sittliche Zweck des Erlösungswerkes Christi über allen anderen Zwecken stehe, und wie, spricht er auch nothwendig immer zuerst von diesem, weil ohne dasselbe seiner Ueberzeugung nach der Mensch nicht besser werden kann, auch eine Gewinnung der göttlichen Gnade durch eigenes Wirken unmöglich ist, er dennoch nie vergesse, zu welchem Ziele uns die Wohlthat führen solle, welche Gott in Christo Allen erwiesen habe. Noch Eine Bemerkung drängt sich auf. Es scheint nehmlich, als stelle der Ap. die Gewalt des σῶμα, uns zur Sünde zu bringen, nicht als eine absolute, sondern abhängig vom Leben des παλαιὸς ἄνθρωπος dar; woraus folgen würde, daß mit seinem Untergange auch jene Macht gebrochen wäre, für den Menschen also, dessen altes Wesen in der Taufe mit Christo gekreuzigt worden, diese Macht vernichtet, also auch die Dienstbarkeit der Sünde völlig aufgehoben sey. Aehnliches werden wir VII, 25. und an einigen Stellen des VIII. Kap. zu bemerken Gelegenheit finden.

V. 7. Zum richtigen Verstehn dieses Verses wird erfordert, daß man seinen Zusammenhang mit Vers 6. gehörig fasse. Hier ist der Gedanke ausgesprochen worden, daß durch die Kreuzigung des alten Menschen der Leib der Sünde außer Kraft gesetzt, die Dienstbarkeit der Sünde für uns aufgehoben sey. Diesem soll V. 7. zum Beweise dienen; schon darum also muß er allgemeiner seyn als V. 6., und da zum Subj. ὁ ἀποθανών keine Bestimmung weiter hinzugefügt ist, so ist dieses, also auch der ganze Satz, in völliger Allgemeinheit zu fassen, und alle Auslegungen welche dies nicht thun, sondern zum Subjekt etwas hinzudenken, sind als willkührlich und falsch anzusehn. Paulus spricht einen allgemeinen Satz aus über Jeden, der gestorben sey, den Obersatz des Schlusses welcher Vers 6. ausgesprochen war. Untersatz ist, eben dorther zu entlehnen: Durch die Taufe sind wir mit Christo gestorben. Daraus folgt nun auch, daß das Prädikat des Obersatzes mit dem Prädikat des Schlußsatzes: wir sind der Sünde nicht mehr unterworfen, wesentlich einerlei seyn, also der Sinn der Worte δεδικαίωται ἀπὸ

τ. ἁμ. seinem wesentlichen Inhalte nach Jenes bedeuten müsse. Nichts würde daher passender seyn als der Satz: ἠλευθέρωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, den wir auch V. 18. 22. wirklich auf die Gläubigen angewendet finden. Dennoch bedeutet δικαιοῦν nicht befreien, wofür die Ausll. fast sämmtlich es genommen haben. Zwar wird der welcher δικαιοῦται, wirklich von Etwas befreit, aber nicht von einem Gebieter, als welcher die Sünde hier allenthalben gedacht werden muß, sondern von einer Schuld, so daß er aufhört ἄδικος (nicht δοῦλος) zu seyn und dafür zu gelten, und in die Stellung des δίκαιος (nicht ἐλεύθερος) eintritt; daher auch, wenn manche Ausll. „absolvere" und „lossprechen" setzen, sie durch diese Wörter von weiterer Bedeutung die Schwierigkeit mehr bemänteln als aufheben. Auch an den Stellen Sir. XXVI, 29. Apg. XIII, 38. 39. ist δικαιοῦσθαι nicht befreien schlechthin, sondern von Schuld befreien *). Entweder also wir müssen annehmen, unser Ap. habe das im Begriffe des δικαιοῦν unaustilgbar liegende Element schlechthin übersehn — was ich kaum für möglich halte, da das Wort immer auf δίκαιος hinweist —, und wirklich δικ. für ἐλευθεροῦν gebraucht, oder da gerade dieses Wort in seinem System eine so bestimmte und für ihn so wichtige Bedeutung hat, er habe zwar an Befreiung von der Macht der Sünde gedacht, wie er thun mußte, aber diese doch in irgend einer Beziehung zur δικαίωσις aufgefaßt, welche von uns dann freilich — entblößt von Fingerzeigen dazu wie wir sind — kaum möchte sicher bestimmt werden können. Das Natürlichste scheint, mit Reiche u. A. an den gemeinen Satz zu denken, daß der Todte nicht mehr sündige. Sündigt er nicht, so ist er — wenigstens in Bezug auf die Zeit nach dem Tode (für die ihm vorhergehende aber hat Christus mit dem seinigen gebüßt) — δίκαιος, hat also Christus die frühere Schuld gebüßt, und ist der Gläubige, indem er in Christi Gemeinschaft eintrat, mit ihm gestorben, so ist er fortan ganz gerecht und schuldlos. Nothwendig war diese Herbeiziehung des Rechtfertigungsbegriffes nicht, aber daß P.

*) Hieraus folgt daß ich die in der ersten Ausg. aufgestellte Behauptung, δικαιοῦν bedeute nicht befreien, nicht zurücknehmen kann. Aber die dort von mir versuchte Deutung des Ausdrucks von einer wirklichen Lösung von der Sündenschuld, welche durch den Tod für den Christen erfolgt sey, muß darum aufgegeben werden, weil dabei 1) der Ap. die ἁμαρτία hier als Schuld gedacht haben müßte, während sie sonst in diesem Abschnitte immer als Herrin dargestellt wird, und wir nicht berechtigt sind ihm eine solche Begriffsverwechselung aufzubürden, 2) aber er den Satz: durch den Tod werde der Mensch von der Sündenschuld befreit, in der That nicht aussprechen konnte, indem, wie Fritzsche mit Recht bemerkt hat, er auch jenseit des Todes noch Strafe für den Sünder erwartete.

bei der Wichtigkeit welche die Sache für ihn hat, sie zweckmäßig finden konnte, ist am Ende zuzugeben.

V. 8 f. Die mit V. 6. begonnene Entwickelung wird weiter fortgeführt, eine Fortführung von welcher δὲ das Zeichen ist. Bisher nehmlich ist erst der erste Theil des in Bezug auf V. 5. zu gebenden Beweises ausgeführt, der Ap. hat erst gezeigt daß im Gläubigen der alte Mensch gekreuzigt, also getödtet, und hierdurch die Befreiung von der Herrschaft der Sünde, ohne welche ein neues, geistig sittliches Leben gar nicht möglich ist, vermittelt sey; nun ist noch übrig daß er zeige, wir haben genügenden Grund zu der Erwartung, es werde nun auch wirklich ein neues, besseres Leben für uns eintreten, diesen Grund aber findet er in der Gemeinschaft mit Christo, welche nicht nur eine Gemeinschaft des Todes, sondern auch des Lebens sey. Geht man von der Vorstellung aus, daß er hier gegen Solche streite, welche auf die Lehre vom Ueberwiegen der Gnade über die Sünde die Folgerung bauen, der Gläubige dürfe der Sünde zugethan bleiben, so kann dies freilich auffallen; aber diese Vorstellung ist nicht richtig. Zwar hat er V. 1. eine solche Folgerung aufgestellt, und V. 2. beantwortet; seitdem aber hat er den polemischen Zweck ganz aufgegeben, und sein einziges Streben ist gewesen seinen Lesern, die er in einer solchen Meinung nicht befangen glaubt, klar zu machen, wie das Wesen des Christen vermöge der Gemeinschaft mit Christo, in welche er durch die Taufe eingetreten sey, nicht etwa nur ein Beharren in der Sünde nicht gestatte, sondern vielmehr ein solches sey, für welches die Sünde aller Macht beraubt, die Sittlichkeit das einzig mögliche Leben sey, und je weiter er sich von V. 1. entfernt, desto mehr verschwindet die Rücksicht auf jene falsche Folgerung, desto vollständiger beschäftigt er sich damit, seine Leser von dieser Stellung des wahren Gläubigen gegen die Sünde und die Sittlichkeit zu überzeugen. Sind wir aber mit Christo gestorben, sagt er, so sind wir überzeugt (πιστεύομεν, nicht meinen, dafür halten, sondern seiner Sache gewiß seyn, s. zu I, 17.) daß wir auch mit ihm leben werden. Hier hat nun eine Menge von alten und neuen Ausll. (Orig., Chrys., Theod., Grot., Heum., Semler, Flatt, Reiche, A.) den Ausdruck der Hoffnung des ewigen und seligen Lebens, dessen P. warte, finden zu müssen geglaubt, vornehmlich auf das πιστεύειν und das Futur, dann aber auch auf V. 9. gestützt. Aber erstlich geht aus diesen Momenten keine Nöthigung der Art hervor, aus πιστ. nicht, sobald man nur das festhält, was so eben über die Tendenz des Ap. bei der ganzen Stelle bemerkt worden ist, aus dem Futur nicht, weil dann auch V. 5. der gleiche Fall seyn würde, wo doch an eine andere als

die Auferstehung zum neuen Geistesleben nicht gedacht werden kann; aus V. 9. nicht, weil das dort Gesagte auch bei der bloß moralischen Auffassung eine gute Deutung gestattet, wie sich zeigen wird. Zweitens erlaubt der Zusammenhang eine solche Erklärung nicht. Denn a) ist der Zweck des ganzen Abschnitts V. 1—14. nicht, die Leser von der Hoffnung zu überzeugen, die sie haben für die Ewigkeit, sondern zum klaren Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines sittlichen Lebens für den Christen zu bringen, und einmalige Hinweisung auf jene Hoffnung würde ein Abspringen von seinem Gegenstande seyn, das wir dem Ap. nicht eher Schuld geben können, als bis kein anderer Weg der Deutung übrig ist, so daß auch wenn er es an andern Stellen wirklich thun sollte, ein Schluß von diesen auf die unsrige nicht eher gelten kann, als bis die Unmöglichkeit der mit dem Uebrigen harmonirenden Fassung erwiesen ist, woran hier sehr viel fehlt. b) Wenn es wahr ist daß wir hier noch in der Ausführung des V. 5. ausgesprochenen Satzes begriffen sind, so kann hier von keinem andern Leben die Rede seyn als dort; dort konnten wir nur das geistige anerkennen, also dürfen wir auch hier nur dieses suchen. c) Die Folgerung welche V. 11. aus dem Vorherg. gezogen wird, weiß nichts von Hoffnungen auf Jenseits hinaus, also ist nicht denkbar daß hier oder irgend wo zuvor dergleichen angeregt worden seyen. Daher werden wir auch die Ansicht derer welche hier das Geistige und das Leibliche, das sittlich neue und das selig ewige Leben zugleich entdecken wollten (Pareus, S. u. Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Scholz, Stengel, A.), nicht gut heißen können, sondern uns auch ferner noch denen anschließen, welche wie Beza, Balduin, Calov, Koppe, Köllner, Meyer, Fritzsche in unsern Worten nichts anders finden als die gewisse Ueberzeugung, daß der Gläubige, nachdem er mit Christus geistig in die Gemeinschaft des Todes eingetreten, und durch diesen Tod von der Sünde frei geworden (V. 6. 7.), eben so auch geistig in der Gemeinschaft Christi, und so wie Er fortan nur Gotte leben werde. Nur wenn Meyer u. A. hier ein Sollen ausgesprochen finden, müssen wir dies hier wie V. 5. ableugnen, überzeugt daß P. hier immer noch auf demselben idealen Standpunkte stehe, und nicht sowohl davon rede, was der Christ thun solle oder müsse, als was er in seiner Eigenschaft als mit Christus gestorben und auferstanden gar nicht anders könne, was er darum thue, weil er los von der Sünde und dem Sündenleibe, und zur Geistigkeit emporgehoben durch das Auferstehn mit Christo, nun endlich die Stellung erlangt habe, in welcher er das könne was er zuvor vergeblich wollte (VII, 15—25.). Diese für ihn höchst erfreuliche Gewißheit — auch seinen Lesern gleiche

Freude darüber zuzutrauen mahnte ihn christliche Liebe und Klugheit — gründet er (πιστεύομεν — εἰδότες, wir sind überzeugt, weil wir wissen) darauf daß Christus, von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt, der Tod keine Herrschaft mehr über ihn besitzt. Hier fragen wir zweierlei: 1) inwiefern hatte früher der Tod eine Herrschaft über ihn? 2) wie gründet sich auf diese Gewißheit die andere, daß der Gläubige geistig mit ihm leben werde? Auf die erste Frage ist, meine ich, zu antworten: An und für sich hätte der Tod keine Macht über ihn gehabt, denn der Tod ist nur der Sünde Sold, Christus aber war von der Sünde frei (2 Kor. V, 21.) *); aber Gott hatte ihn für uns zur Sünde gemacht, ihn zum Sühner für die sündige Menschheit hingestellt; darum hatte, bis dies Werk vollbracht war, der Tod als Lohn der Sünde allerdings Gewalt über ihn, die aber ein Ende nehmen mußte, sobald die Sünde gebüßt war. Ueber den zweiten Punkt erklärt sich P. freilich nicht, doch wenn wir bedenken wie die Gewißheit der Erlösung von der Sünde für ihn auf dem Glauben an seine Auferstehung ruht (1 Kor. XV, 13—18.), und wie er überhaupt das Leben Christi als ein Leben in der Herrschaft, als ein Walten zur Vollendung des göttlichen Erlösungswerkes denkt, und daher alles Gute von diesem seinem Leben herleitet, werden wir uns nicht wundern, daß er auch die Gewißheit, daß wer mit ihm in Gemeinschaft eingetreten sey, auch in Gemeinschaft des Lebens mit ihm stehn, auch durch seinen und seines Geistes Einfluß des neuen Lebens fähig seyn werde, eben darauf gründe, daß er einen Herrn hat, der seit seinem Auferstehn in unverlierbarem Besitze des Lebens steht.

V. 10. soll dazu dienen, das V. 9. über Christum Gesagte zu erweisen oder zu erklären. Ὃ γὰρ — ἐφάπαξ. Daß hier nach ἀπέθανε, nicht nach ἁμαρτίᾳ zu interpungiren sey, fällt in die Augen. Der Sinn ist: den Tod den er erduldet hat, den hat er τῇ ἁμαρτίᾳ erduldet, gerade wie Gal. II, 20. ὃ δὲ νῦν ζῶ, ἐν πίστει ζῶ **). Wenn es nun heißt: χ. τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέ-

*) Reiche leugnet daß nach P. die Erhabenheit Christi über den Tod in seiner Unsündlichkeit begründet sey, weil der Tod nicht bloß Sünder treffe; aber ich sehe nicht wie er das beweisen will, da P. den Tod schlechthin als Sündenlohn betrachtet, und nichts von einem Tode sagt, der andere als sündige Wesen treffe. Denn die vernunftlose Kreatur kann hier doch nicht in Anschlag gebracht werden.

**) So außer einigen Früheren neustens de Wette, Fritzsche. Dagegen sind Köllner, Reiche, Meyer, Winer (Gr. S. 143.), zu der ehedem gewöhnlichen Erklärung: quod attinet ad illud quod mortuus est, zurückgekehrt. Es ist hier nicht der Ort über diese Erklärungsart mancher Stellen bei Profanschriftstellern zu urtheilen (s. Fritzsche), aber einen Grund sich ihrer an dieser Stelle zu bedienen, kann ich weder im Sprachlichen derselben, noch — mit Meyer — im Sinne des Nachsatzes entdecken. Die neuerlich wieder

θανεν, so darf keine Frage darüber seyn daß P. diesen Ausdruck so wie das folgende ζῇ τῷ θεῷ nur darum gewählt habe, weil er ihn zu der Parallele brauchte, welche er zwischen Sterben und Leben Christi auf der einen, und der Gläubigen auf der andern Seite ziehen wollte, so daß wir gewiß seyn dürfen, ohne solchen Zweck hätte er sich ihrer nicht bedient. Eben deßhalb aber scheint es mir immer noch weit passender, dieselben, und namentlich das ἀποθανεῖν τῇ ἁμ., sterben in Bezug auf die Sünde, nicht allzustreng deuten zu wollen, sondern in der unbestimmten Allgemeinheit stehn zu lassen, welche der Dativ erlaubt; denn nur dadurch wird es möglich, ein solches „der Sünde sterben" eben sowohl von Christo als von den Gläubigen zu behaupten. In Bezug auf die Sünde ist Jener gestorben, sollen diese gestorben seyn; aber die Beziehungen selbst sind höchst verschieden, Christus starb um die Sünde der Welt zu büßen, oder die Macht der Sünde (als Prinzip) zu brechen, die Gläubigen sterben der Sünde, wiefern ihr altes Wesen getödtet, ihre sündliche Richtung und Neigung aufgehoben wird. Doch hat dieses Stehnbleiben bei der allgemeinen Fassung den Auslegern (mit Ausnahme von Köllner, de Wette und einigen Andern; Fritzsche erkennt die Unbestimmtheit des Ausdrucks an, giebt ihm aber doch bestimmte Deutung) nicht gefallen wollen, sie haben daher nach eignem Sinne ein Jeder, bestimmtere Erklärungen gegeben, von Büßung der Sündenschuld (Hunn., Par., Grot., Heum., Carpz., Koppe, Scholz), von Tilgung, Vernichtung der Sünde selbst (Chrys., Lap., Bengel, Böhme, Olsh.), oder zugleich von der einen und von der andern (Piſc., Flatt, Reiche), von Genugthuung die er dem Rechte der Sünde verliehn (Semler, Tholuck), von einem Absterben der Sünde (Glöckler), von Befreiung vom sündlichen Leibe (Schrader), vom Entsterben der Sünde, nehmlich der menschlichen, die nun keine Gewalt mehr über ihn haben könne (Meyer), u. s. f. Vieles davon ist wahr und mit dem Systeme des Ap. übereinstimmend, am meisten die Deutung von der Büßung der Sündenschuld, aber daß er selbst Etwas davon bestimmt gedacht, unmöglich zu erweisen. ἐφάπαξ das er hinzusetzt, enthält die Andeutung daß es genug sey mit dem einem Male, und daher auch kein zweites mehr erfolge. ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, was er lebt, sein jetziges Leben nach der Auferstehung, das lebt er Gott. Auch dies τῷ θεῷ ζῆν ist sehr verschieden gedeutet worden, die caussale Fassung des

---

von Benecke (nach Hilarius, Balla), ergriffene Auffassung von ὃ als Subjekt — das von ihm, der Theil von ihm welcher gestorben ist, welcher lebt — ist im Zusammenhange der Rede auf keine Art begründet.

Dativs (durch Gottes Macht, Chrys., Theoph., Bengel), würde für die Erweisung des Satzes: er stirbt hinfort nicht mehr, sehr brauchbar seyn, wenn sie nur von Seiten der Sprache gerechtfertigt werden könnte; eine andere, er lebt bei Gott, in Vereinigung mit Gott (Calv., Scholz, Reiche, und dem Wesen nach auch Fritzsche*)), weiß ich ebenfalls im Dativ nicht zu finden; die natürlichste, dem auch V. 11. 2 Kor. V, 15. Statt findenden Gebrauche angemessenste Erklärung von ζῆν τινὶ bleibt immer die des Lebens für Jemand, in Förderung nicht der eigenen Zwecke, sondern dessen dem man lebt, und diese liegt in Pisc. und Par. ad gloriam dei, und ist noch bestimmter von Stengel, de Wette, Meyer ausgesprochen. Daß Christus auch in seinem Erdenleben für Gottes Zweck gelebt hat, würde mich davon nicht abschrecken, denn die es wird ja nicht geleugnet, und kann dabei sehr wohl bestehn, nur daß der Ap. hier wo seines gegenwärtigen Lebens allein mit sententiöser Kürze zu erwähnen war, nicht eben Rücksicht darauf nahm. Aber freilich, wie daraus folgen möge, daß der Tod nun keine Macht mehr über ihn habe, will sich nicht so leicht begreifen, indem wenn Gottes Zweck noch einmal fordern könnte, daß er sich in den Tod hingäbe, er doch immer nochmals sterben können müßte. Entweder also wir geben die Ansicht auf, daß diese Worte dem Beweise dienen, und erkennen in ihnen bloß den Gegensatz, welcher die V. 11. nachfolgende Ermahnung vorbereiten sollte, oder wir nehmen an daß P. den allgemeinen vieldeutigen Ausdruck: leben in Bezug auf Gott, auf irgend eine Weise so gedacht, daß er ihm als Argument für den V. 9. ausgesprochenen Satz dienen könne. Jenes wäre das Leichteste, wiefern doch wirklich in dem ἐφάπαξ ἀποθανεῖν τῇ ἁμ. der Grund weßhalb der Tod keine fernere Gewalt über Christum hat, bereits enthalten ist; dies das Erwünschtere, damit der Gedanke nicht in Bezug auf das Vorhergegangene müssig wäre. Unfähig aber seine wahre Meinung zu errathen, gebe ich nur folgende ziemlich allgemeine Andeutung: Einmal mußte Chr. sterben in Bezug auf die Sünde, um deren Willen er die Sendung auf die Erde übernommen hatte; dies Eine Mal genügte, um die Ansprüche des Todes zu befriedigen, von der Seite also ist kein Grund mehr zu wiederholtem Sterben; jetzt auferstanden hat er mit der Sünde nichts mehr zu thun, sein ganzes Leben steht in alleiniger Beziehung zu Gott,

*) Quam nunc vitam vivit, deo vivit, np. quum ejus vitae fructus ad deum pertineat. Nam quem aliquando homines convictorem habuerant et contubernalem, nunc deus consessorem habet, quique dilectus filius relicto coelo in terrarum orbe peregre ad tempus habitaverat patri nunc redditus est.

so kann der Tod, der nur der Sünde nachfolgt, nur durch sie seine Macht erhält, sich seiner ferner nicht bemeistern.

V. 11.*) Anwendung des eben Gesagten auf die Stellung der Gläubigen, wodurch die Darstellung geschlossen wird, an die sich dann erst V. 12. die Paränese anreiht. Dies aber hindert nicht λογίζεσθε mit den Meisten als Imperativ zu fassen, da P. eben sowohl sagen kann: Urtheilet daß es so sey, als: es ist so. Der Indicativ, den Bengel und Meyer vorziehn, würde da P. doch das Urtheil der Römer noch nicht kennt, nur dasselbe seyn in anderer Form. So (eben so wie Christus) betrachtet auch Ihr euch — λογίζεσθε nicht: colligite (Beza), sondern reputate wie 1 Kor. IV, 1. οὕτως auf V. 10. zurückweisend, auf gleiche Weise — als todt in Bezug auf die Sünde — zu fassen wie V. 2. —, und lebend in Bezug auf Gott. Das ζῶντας τῷ θεῷ haben die früheren Ausleger dadurch verdorben, daß sie übersetzten: daß Ihr leben müsset. Damit wird gerade das Wesentliche der paulinischen Auffassung, welche hier ganz ideal ist, weggewischt. Es ist nicht die Rede von dem was der Christ thun soll, sondern wie er, sobald er einmal den Glauben und die Taufe angenommen, sich zu betrachten hat. Aus dieser Betrachtung als eines Todten in Bezug auf die Sünde, aber Lebenden in Bezug auf Gott, folgt dann, wozu der Ap. von V. 12. an ermahnt, daß er fortan nicht sündigen dürfe. Der Beisatz ἐν χριστῷ Ἰησοῦ kann auf verschiedene Art verbunden werden 1) mit λογίζεσθε, betrachtet Euch so in Christo, was den Sinn geben würde, wiefern ihr ἐν χριστῷ, d. h. Christen, mit Christo in Gemeinschaft, seyd. Gegen den Gedanken wäre nichts zu sagen, aber die Stellung der Worte würde dann eine andere (καὶ ὑμεῖς ἐν χ. λογ.) seyn. 2) Mit ζῶντας τῷ θεῷ**). Diese Verbindung ist die gewöhnlichste; ich möchte sie nicht willkürlich nennen, da sie durch die Stellung am meisten empfohlen wird (siehe unter 3.). Hier kann ἐν χριστῷ bedeuten: durch Christi Vermittelung (Christi beneficio Fritzsche), denn es ist keine Frage, daß P. diese neue Stellung der Gläubigen wie Alles was sie als Solche sind und haben, als bewirkt oder vermittelt durch ihn

*) Text: νεκροὺς μὲν (ohne εἶναι) ADEFG. Aeth. Tert. Griesb. Lachm. Scholz, Fritzsche, Meyer, al. εἶναι Rec. τῷ κυρίῳ ἡμῶν fehlt in ABDEFG. Aeth. Syr. p. It. u. VV. ausgeworfen von Griesb. und den Uebrigen.

**) Nicht mit θεῷ, was Koppe für möglich hielt, weil ja doch gesagt werde θεὸς ἦν ἐν χριστῷ, denn dann müßte der Artikel vor ἐν χ. stehn; der Sinn aber, welchen Koppe in diesem Falle darin findet, dum vivitis in Christi honorem, in honorem ipsius dei vivitis, würde aus der Verbindung nicht hervorgehn, sondern nur eine andere Fassung der Verbindung mit ζῶντας seyn, die vollständiger so ausgedrückt werden könnte: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν τῷ ζῆν χριστῷ.

betrachte; aber nicht minder richtig wird seyn: vermöge der Gemeinschaft in welcher ihr mit Christo steht, denn eben in dieser Gemeinschaft ist begründet, daß sie mit ihm, so wie gestorben so auch auferstanden sind, um nun Gotte zu leben so wie er. Neuere Deutungen wie **per doctrinam Ch.** (Morus), **adjuvante** (Flatt), **duce et auspice Ch.** (Ammon), **ad exemplum Ch.** (Rosenm.), sind völlig zu verwerfen, die erste weil P. nicht daran denkt von einer Lehre Christi solche Veränderungen zu erwarten, die übrigen weil hier ζῆν nicht die Thätigkeit, sondern die Stellung oder den Zustand des Lebens im Gegensatze gegen den Tod bezeichnet. 3) Mit beiden Gliedern. So Meyer, Fritzsche, weil beide durch μὲν und δὲ genau verbunden seyen. Die Deutung würde dieselbe seyn. Die Möglichkeit der Verbindung will ich nicht schlechthin leugnen, aber a) was die Sache selbst anlangt, tritt die Verbindung mit Christo da erst ein, wenn der Gläubige in der Taufe mit ihm stirbt, dies Sterben in Bezug auf die Sünde erfolgt nicht vermöge der Gemeinschaft mit ihm, sondern ist ihr Beginn; b) die Stellung der Worte macht diese Verbindung nicht nur nicht nothwendig, sondern sogar weniger wahrscheinlich als die vorige, und nur wenn sie zwischen ἑαυτοὺς und νεκρούς befindlich wären, würde sie nothwendig seyn. Was aber die Zusammengehörigkeit beider Satzglieder anlangt, so möchte kaum behauptet werden können, daß von zwei durch μὲν und δὲ verbundenen Gegensätzen nicht dem Einen ein Bestimmungsglied beigefügt werden könnte und dem andern nicht, sondern dies hängt einzig vom Sachverhältniß und dem Ermessen des Schreibers ab. Darum sehe ich noch nicht Grund genug mich der vorigen Verbindungsweise zu entschlagen, und an diese als die einzig mögliche anzuschließen.

V. 12. Nachdem nun in dem Bisherigen die Ansicht entwickelt und begründet worden, welche der Christ als solcher von sich selbst zu fassen habe, so wird jetzt die Folgerung daraus gezogen, durch welche der V. 1. frageweise aufgestellte Gedanke, der Mensch dürfe sündigen, um der Gnade desto größern Spielraum zu verschaffen, völlig beseitigt wird. *Μὴ — σώματι.* Die Sünde herrsche nicht. Wiefern diese Rede paränetisch ist, also sich an des Menschen eigenen Willen und Freiheit richtet, läßt sich gegen die mehr deutsche Form: Laßt die Sünde nicht herrschen, nichts einwenden; doch an und für sich haben wir hier nur die Erklärung, daß nach dem was gesagt worden, sie nicht herrschen dürfe. Wenn Chrysost. und A. eine Absicht darin finden, daß P. nicht τυραννεύειν sondern βασιλ. gesetzt, so gehen sie gewiß zu weit; aber was sie daraus ableiten, daß nehmlich die Herrschaft der Sünde darin bestehn würde, wenn der Mensch sie, d. h. die inwohnende böse Lust, gewaltig

werden, und in That übergehn lasse, darin treffen sie seinen Sinn*). Der Beisatz ἐν τῷ σώματι kann vor Allem nur als Bezeichnung des Ortes d. h. Theiles der menschlichen Natur verstanden werden, in welchem die Sünde nicht herrschen darf, und Olshausens Deutung: „Die im σ. sich offenbarende Sünde" fällt durch den Mangel des nach ἁμ. zu wiederholenden Artikels. Was weiter das σῶμα selbst anlangt, so verstehn Einige, wie S. Schmidt, Calvin, Chr. Schmidt, Ernesti, den ganzen Menschen darunter, indem sie σῶμα = σὰρξ oder παλαιὸς ἄνθρωπος setzen, und Reiche's Ansicht unterscheidet sich davon bloß in dem einen Punkte, daß er es als Person überhaupt ohne Beifügung eines solchen dogmatischen Merkmals faßt. Jene ältere Auslegung ist schlechthin unmöglich, weil sie dem Sinne des Ap., welcher den παλ. ἄνθρ. als todt betrachtet wissen will, widerspricht, die von Reiche weder erweisbar — der von ihm herbei gezogene Gebrauch von σῶμα ist ein ganz anderer — noch nothwendig. Denn, wie schon oben gezeigt worden ist, P. dachte die Sünde nicht in der höheren Natur, dem πνεῦμα, wohnend und wirkend, sondern im σῶμα herrschend durch die σάρξ. Wir werden daher auch hier wie V. 6. das Wort vom Leibe selbst verstehn, wie auch Köllner, de Wette, Meyer, Fritzsche u. v. A. thun*). Reiche wendet ein, daß das σῶμα dem ἑαυτοὺς und ὑμῶν V. 13. 14. parallel stehe, folglich nicht bloß den Leib sondern nur das ganze Ich bezeichnen könne; ohne Grund, denn das ganze Ich kann Gott und der Gerechtigkeit nicht dienen, wenn die Sünde im Körper herrschend ist, wenn aber der Mensch, d. h. der Geist, ihr diese Herrschaft wehrt, dann giebt das Ganze sich Gott zum Dienste hin; damit also dies eintrete, fordert er jenes. Eben so wenig kann es gelten, daß den μέλεσιν als ὅπλοις ἀδικίας die μέλη ὅπλα δικαιοσ. (V. 14.) nicht entgegen gesetzt werden könnten, wenn P. an die Glieder des Körpers gedacht hätte; denn dieselben Glieder, welche während der Herrschaft der Sünde ὅπλα ἀδ. waren, sollen nach P. Willen fortan ὅπλα δ. werden, denn auch durch seinen Leib soll der Christ Gott verherrlichen (1 Kor. VI, 20.), und dies wird dadurch

*) Diese Worte der ersten Ausgabe hat Fritzsche so gedeutet, als spräche ich den Gedanken aus; sapienter P., quia nostrae infirmitatis, quos ad mala facinora nonnunquam abripi necesse esset, rationem duxisset, μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμ. pro μὴ οὖν ζήτω, ἐνεργείτω ἡ σὰρξ posuisse. Mir ist nicht unbekannt daß ältere Ausll. den Ap. so gefaßt; da ich aber von diesem Sinne in meinen obigen Worten nichts entdecken kann, so habe ich sie nicht geändert.

*) Den Sinn: so lange Ihr noch im Leibe seyd, welchen Morus, neuerlich Glöckler, in den Worten finden wollten, also = ἕως ἔτι ἐν τῷ σώματί ἐστε, können diese nicht haben.

möglich, daß der Mensch für die Sünde stirbt, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας zu seyn aufhört, und das σῶμα, welches der Gläubige noch besitzt, im Dienste des Geistes zu stehn beginnt, und insofern selbst ein neues σῶμα wird. Jetzt fragt sich, warum er es als θνητὸν bezeichnet habe? Denn daß dies Beiwort ohne Bedeutung, nur darum hinzugesetzt sey, weil der menschliche Leib wirklich sterblich sey, wie Köllner gern glauben möchte, läßt sich nicht annehmen; es wäre der körnigten Sprache des Ap. unangemessen, und die Stelle die das Wort einnimmt, ist dafür zu nachdrucksvoll. Der Erklärungen sind viele, aber keine die sich sofort als die einzig richtige darstellte. Todt, abgestorben, nehmlich für die Sünde (Turretin, Ch. Schmidt, Ernesti, Schleußner, Scholz, Schrader, Stengel), kann das Wort nicht bedeuten, seine einzige Bed. ist: sterblich. Diese nehmen Orig. und Böhme zwar an, verstehn sie aber figürlich von der Ertödtung des Leibes: in Euerem Leibe, der ja ertödtet werden kann und soll; aber es möchte kaum, wie auch Fritzsche bemerkt, erweisbar seyn, daß θνητὸς so gebraucht werden könne, und wenn auch, so möchte doch dieser Gedanke für seinen Zweck, durch Andeutung der Möglichkeit zu ermuthigen, zu dunkel ausgesprochen seyn. Dasselbe gilt von der Meinung derer, welche das Wort zwar eigentlich nehmen, aber in der Hindeutung auf die Sterblichkeit und daher kurze Dauer des Kampfes ein Moment des Trostes und der Ermuthigung entdecken wollen (Chrys., Theod., Grot., Reiche, A.). Einfacher ist die Vorstellung von Paulus und Benecke, daß P. darauf aufmerksam machen wolle, wie der Leib der Sünde wegen sterblich sey, und es mithin verkehrt seyn würde, sie in ihm noch ferner herrschen zu lassen, dem sie schon so verderblich gewesen sey. Aber freilich, da von diesem Verhältnisse zwischen Sünde und Sterblichkeit schon lange nicht mehr gesprochen worden ist, würde auch diese Andeutung nur eine sehr dunkle genannt werden können. Köllner findet darin die Andeutung, wie schimpflich, Meyer und Fritzsche, wie ungereimt und thöricht es seyn würde, die Sünde in dem Leibe, der ja doch sterblich sey, herrschen zu lassen. Möglich daß P. dies gemeint, aber erwiesen kann es auch nicht werden, noch weniger liegt es klar und deutlich in dem Worte. Daher, für so schimpflich es gehalten zu werden pflegt, wenn ein Exeget seine Unwissenheit gesteht, komme ich doch auch hier wieder zu der Erklärung zurück, es wisse, ehrlich gesprochen, Niemand die eigentliche Meinung des Apostels, es lasse sich Manches vermuthen, evident sey Nichts. — Der Schluß des V. ist kritisch sehr unsicher. Die Rec. εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ hat außer den jüngern Hdschrr. nur Chrys., Theod., Theoph. auf ihrer Seite,

und ist gewiß nicht die ursprüngliche. Bloß αὐτῇ bieten DEFG. Clar. Boern. Ir. Tert. Vict. tun., Scholz und Fritzsche haben dies gegeben; offenbar bloß occid. Lesart. Dagegen ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ findet sich in ABC* Syr. Erp. Kopt. Sah. Aeth. Arm. Vulg. Harl. Tol. Orig. Method. Dam. Antioch. Hier. Aug. Sedul. Ruf. Beda. Dies ist ein im Orient und Occ. stark verbreiteter Text, den daher auch Knapp, Lachm., Köllner, Meyer wiedergegeben haben. Andere Lesarten können als unbedeutend übergangen werden. Mit ὑπακούειν haben Griesb. und Mehrere nach ihm den Text geschlossen, und sicher ist er freilich nur bis dahin, P. könnte nur bis dahin geschrieben haben, alles übrige könnte aus der Auslegung geflossen seyn, die Rec. ist ein Gemisch aus beiden Hauptlesarten durch willkürliche Einfügung der Präp. zu Stande gebracht. Aber wir haben doch kein Recht Alles wegzuwerfen, sondern nur die Wahl zwischen αὐτῇ und ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ. Beides kann P. geschrieben haben, nur Auktorität kann daher gelten, und diese ist unstreitig größer und bedeutender für die zweite Textform, ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ, und obwohl dieselbe das Auffallende hat, daß dem σῶμα Begierden beigelegt werden, welche eigentlich nur von der σὰρξ behauptet werden können, ein Uebelstand welchen die andere vermeidet, und den Gehorsam als der ἁμαρτία geleistet darstellt, von deren Herrschaft hier die Rede ist, scheint sie doch als die bestbezeugte vorgezogen werden zu müssen.

V. 13. Zu der allgemeinen Ermahnung des vorigen V., die Sünde in ihrem Leibe nicht herrschen zu lassen, wird nun die speciellere hinzugefügt, ihr die Glieder nicht zum Dienste hinzugeben. παριστάνειν nehmlich (die Form des N. T. für παριστάναι) bedeutet hinstellen, darbieten, zum Dienste ergeben, zu Etwas hingeben; vgl. XII, 1. Eph. V, 27. Kol. I, 22; die künstlichen Deutungen einiger früheren Ausleger, um ein Bild vom Kriegswesen oder den Opfergebräuchen hergenommen, darin zu finden, sind in Nichts begründet. τὰ μέλη sind die Glieder, d. h. die Theile des Körpers, deren sich der Mensch zur sündlichen That bedient. Unrichtig ist es, wenn Chr. Schmidt, Böhme u. A. sagen, es sey gleichgeltend mit τὸ σῶμα V. 12. Dort war nur von der allgemeinen Herrschaft der Sünde die Rede, aus welcher das unsittliche Handeln hervorgeht, hier von der Hingabe der verschiedenen Theile des Körpers zu wirklichen unsittlichen Handlungen, daher mit Recht τὰ μέλη. Eben so unrichtig Erasmus (Reiche, A.): **membra vestra, h. e. animi corporisque vires**; denn das Wort bedeutet dieses nicht. ὅπλα wollen Reiche, Olsh., Meyer, schlechterdings als Waffen verstanden wissen, deren die als König gedachte Sünde sich zum Kampfe gegen Gott bediene. Es ist

wahr daß P. ein Freund von Kriegsbildern ist, und wenn entweder ὅπλα nicht eben sowohl Werkzeuge als Waffen bedeutete, oder hier irgend von einem Kampfe die Rede wäre, so würde man sich auch hier ein solches wohl gefallen lassen. Nun aber findet sich in der ganzen Stelle nicht die leiseste Andeutung eines Kampfs. — V. 23. kann nicht hergezogen werden, da V. 15. eine neue Gedankenreihe anhebt —, sondern es ist die Rede einzig und allein von Dienst und Herrschaft, da eignen die Werkzeuge sich weit besser als die Waffen, und ich behalte mit Scholz, Paulus, Stengel, Köllner, de Wette, Fritzsche, diese Erklärung bei. ἀδικία ist Unsittlichkeit, durch unsittliche Handlungen offenbart. Der Sinn also: Unterwerft nicht Eure Glieder der bösen Lust, um vermittelst derselben unsittliche Handlungen zu vollbringen. Die entgegen stehende affirmative Ermahnung hat eben so wie die negative zwei Theile, einen allgemeinen (παραστήσατε — θεῷ) und einen speciellen (καὶ τὰ — θεῷ), nur daß bloß ein einziges Verbum, das des zweiten Theils der negativen, angewendet ist. Im ersten umfaßt ἑαυτοὺς den ganzen Menschen. Stellt Euch Gott dar; Christ. Schmidt, A., dachten hier wegen XII, 1. hinzu: als Opfer, diese Vorstellung findet sich aber im ganzen Kapitel nicht, ist daher hier nicht mit Gewalt hereinzuführen. Das Verbum ist eigentlich zu nehmen, sich (durch Gesinnung und Handeln) Gott darstellen oder erweisen*); in welcher Eigenschaft, lehrt der Beisatz ὡς — ζῶντας; der Nominativ würde den Grund des παριστάνειν anzeigen, und dann allerdings das Verbum zu kahl dastehn; jetzt heißt es: Stellt Euch ihm dar als Solche die todt gewesen sind und nun leben, d. h. ergebt Euch Gott zum Dienste so wie sichs geziemt für Solche die aus dem Tode zum Leben zurück gekehrt sind. Daß der Ap. in der Wahl dieser Ausdrücke durch das geleitet sey, was er V. 1—11. geschrieben, kann keine Frage seyn, doch scheint es mir immer noch als könne er unter dem Tode nicht wohl den verstehn, welchen der Gläubige in der Taufe in Bezug auf die Sünde erfahren habe, sondern sey hier ein Wenig von seiner ersten Vorstellungsart ab und in diejenige hinüber gegangen, welcher wir Eph. II, 1. 5. begegnen, denke also unter dem Tode den frühern geistigen Tod im Dienste der Sünde, unter dem Leben das neue geistige Leben, dessen der Gläubige durch Christum theilhaft geworden ist. Dann würde das ζῆν ἐκ νεκρῶν als ein durch Got-

*) Ob der Wechsel im Tempus des Imperativs absichtlich sey, und im Aor. die Weisung liege, das Geforderte sofort zu thun (Meyer), mag dahin gestellt bleiben. Daß ein Unterschied sey zwischen Imp. Präs. und Aor., ist gewiß, aber eigentlich nur der, daß jener eine dauernde, dieser eine vorübergehende, einmalige Handlung gebietet.

tes Wohlthat empfangenes erscheinen, und in den Worten ὡς—ζῶντας die Andeutung dieser Wohlthat, und zugleich der dafür überkommenden Dankschuld enthalten. Im zweiten Satze ist nur zu bemerken, daß δικαιοσύνη hier im Gegensatz gegen ἀδικία Sittlichkeit und sittliches Handeln bezeichnet, wie leicht in die Augen fällt.

V. 14. Der Schluß der Ermahnung und der ganzen seit V. 1. abgelaufenen Gedankenreihe, offenbar so abgefaßt, daß die neue mit V. 15. eintretende dadurch hervorgerufen werden soll. Die drei Substantive dieses V. entbehren des Artikels, was bei allen dreien nicht selten ist, indem der Ap. sie oft wie Abstracta behandelt. Der erste Satz ἁμαρτία — κυριεύσει, den die Part. γάρ als einen das Vorhergehende begründenden darstellen muß, da an eine bloße Erläuterung nicht gedacht werden kann, hat drei Hauptarten der Erklärung erfahren, wiefern die Einen eine Art von Verbot darin finden: die Sünde soll oder darf nicht über Euch herrschen (Heum., Seml., Mor., Koppe, Flatt, A.), Andere einen Ausdruck des Vertrauens, daß die Römer der Sünde die Herrschaft nicht gestatten werden (Meyer, Fritzsche), noch Andere Versicherung der Unmöglichkeit, daß sie Herrschaft über sie erlangen könne (die alten Ausll. und Erasmus, Calvin, Carpzov, Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, de Wette.). Der ersten Auffassung steht entgegen, daß 1) die 3. Sing. des Fut. eine solche imperativische Bedeutung gar nicht hat; 2) der Satz eine wahre Tautologie enthielte: Die Sünde herrsche nicht in Euch, so daß Ihr ihr gehorchtet, noch gebet ihr Eure Glieder zum Dienste hin, sondern vielmehr gebt Euch und Eure Glieder Gott zum Dienste, denn die Sünde darf nicht über Euch herrschen*); 3) weil der nächste Satz: οὐ γάρ κ. τ. λ. als Grund eines solchen Sollens nicht aufgefaßt werden kann (Reiche). Die zweite unterscheidet sich von jener nicht im Wesen sondern nur in der Form, denn zu wem ich sage: du wirst das schon nicht thun, von dem fordre ich daß er es nicht thue, suche ihn bloß durch Aussprechung meines Vertrauens dazu stärker zu ermuntern. Und hier kann ich wieder nicht umhin den Gedanken tautologisch zu finden, wozu kommt daß ich zweifle ob die Worte diesen Sinn (= οὐ γὰρ ἐάσετε κυριεύειν τὴν ἁμ.) haben können, indem κυρ. bedeutet: dominari, Herr seyn, Gewalt besitzen über Jemand, und es doch nicht Eins ist zu sagen: Cajus wird keine Gewalt über dich haben, oder: du wirst dem Cajus keine Gewalt über dich gestatten. Nach der dritten Auffassung giebt P. als Grund weßhalb

*) Fritzsche leugnet das Tautologische eines solchen Satzes, indem er ihm diesen Sinn giebt: nam volo vos haec facere his argumentis commotos. Aber Theils bleibt er auch so noch etwas tautologisch, Theils und hauptsächlich haben P. Worte nichts von dem was er hinzugefügt hat.

er die Forderung des vor. V. an seine Leser stellen zu dürfen glaube, die Gewißheit an, daß die Sünde über sie als Gläubige nicht werde herrschen, sie nicht ihrer Gewalt unterwerfen können. Man wendet ein 1) P. habe diese Gewißheit nicht aussprechen können, weder bedingt, weil sie da unnütz seyn würde, noch unbedingt, weil er dann zu Viel versprechen würde (Meyer, Fritzsche.). Darauf antworte ich: Bedingt — nehmlich bei Befolgung seiner Ermahnungen — wollte er sie nicht aussprechen, weil dies gegen die Eigenthümlichkeit des ganzen Abschnitts gewesen wäre, wohl aber unbedingt, denn weit entfernt von der Meinung daß die Sünde auch über die Christen noch eine Herrschaft habe*), ist er lebendig überzeugt daß der wahre Christ, so ideal zumal wie er hier ihn denkt, der Herrschaft der Sünde völlig enthoben (vgl. V. 18. 22. VIII, 2. 12.), ihr keinen Dienst mehr schuldig sey. 2) Das Verbum erhalte bei dieser Erkl. die Bedeutung: Herrschaft erlangen, während es doch nur herrschen bedeute (Fritzsche). Erstlich ist dies nicht nothwendig, und sodann, wenn es wäre, würde κυριεύειν eben sowohl bedeuten können: dominum fieri, als βασιλεύειν bedeutet: regem fieri (vgl. 1 Kor. IV, 8. Herod. IV, 160.). 3) P. würde sich, wenn er einen ermuthigenden Gedanken dieser Art aussprechen wollte, weitläuftiger darüber ausgelassen, ihn nicht nur durch das dunkele Wort οὐ γάρ — χάριν für seine Leser unverständlich begründet haben. Aber erstlich haben Argumente dieser Art immer etwas unsicheres, können höchstens bisweilen als subsidiarische angewendet werden, sodann konnte dem Ap. dieser Satz, dessen er sich oft bedient haben mußte, wirklich viel klarer und anerkannter erscheinen als vielleicht uns; endlich aber darf nicht vergessen werden daß derselbe zugleich die Bestimmung hat, die V. 15. herein tretende Frage zu erwecken, und daher so kurz und sententiös ausgesprochen werden mußte, wie wir ihn finden, weil nur in dieser Form er seine Bestimmung erfüllen konnte. Daher glaube ich diese Erklärungsart noch nicht für widerlegt halten zu müssen, und behalte sie auch jetzt noch bei. Die letzten Worte: οὐ γάρ — χάριν enthalten den Grund, weßhalb der Ap. die Gewißheit: Die Sünde wird über Euch nicht herrschen können, aussprechen darf. Sie stehn nicht unter dem Gesetz sondern unter der Gnade. εἶναι ὑπό τι bedeutet: einem Dinge unterworfen seyn, also εἶναι ὑπὸ τ. ν. dem Gesetze unterworfen seyn, unter der Herrschaft desselben stehn (vergl. Gal. IV, 4 f. 21.); und eben so ὑπὸ χάριν εἶναι unter der Herrschaft

*) Fritzsche citirt dafür Gal. V, 16 f., aber ich finde dort nur die entgegen gesetzte Behauptung, daß wer πνεύματι περιπατεῖ, die Begierden des Fleisches nicht vollbringen werde. Vollbringt er sie aber nicht, so findet keine Nöthigung dazu, also auch keine Herrschaft der Sünde für ihn Statt.

der χάρις stehn. Diese χάρις ist die Gnade Gottes, welche zwar auch im A. B. über den Menschen gewaltet hat, nicht aber das eigentlich und einzig herrschende Princip gewesen ist, was sie erst durch Christum geworden ist. P. stellt hier mit Uebergehung der Zeit, wo weder der νόμος noch die χάρις herrschte, deren Erwähnung hier nicht in seinem Zwecke lag, die beiden Hauptperioden der Menschheit einander entgegen, die der Gesetzlichkeit, wo der Mensch den Willen Gottes kennt, und weiß daß er ihn befolgen soll, aber weil das Gebot ihm nicht allein die erforderliche Kraft zur Befolgung nicht verleiht, sondern auch die — V, 20. bereits angedeutete, K. VII. weiter auszuführende — Wirkung hat, die Sünde nicht zu mindern sondern zu mehren, ihn nicht befolgen kann, und unter der Herrschaft der Sünde steht, und die der christlichen Freiheit, wo der Mensch dem Dienste des Gesetzes enthoben ist, aber im Genuß der seine geistigen Kräfte mehrenden, und mit dem göttlichen πνεῦμα ihn erfüllenden Gnade, als eine neue Creatur von der Gewalt der Sünde frei, und Gottes Willen ohne Gesetz zu befolgen so fähig als willig ist. Und weil die Christen als Solche — ob alle Individuen, geht ihn nichts an — unter der Herrschaft der Gnade stehn, so sagt er ihnen allen ohne Beschränkung noch Ausnahme, daß eben deßhalb die Sünde keine Herrschaft mehr über sie erlangen könne. Daß der heidenchristliche Theil der Leser unter dem Gesetze nie gestanden hatte, hindert hier nicht; denn Theils sagt er nicht οὐκέτι, sondern nur οὐκ ἐστέ, Theils ist sein Zweck hier nicht, ihren frühern und jetzigen Zustand zu vergleichen, sondern ihnen — nicht ohne Seitenblick auf die Bestrebungen derer, welche auch die Heidenchristen dem ζυγῷ δουλείας unterwerfen wollten — das wahre Wesen ihrer jetzigen Stellung bemerklich zu machen im Gegensatz gegen die von Vielen überschätzte Stellung der Gesetzunterthanen in der Zeit des abgethanen alten Bundes.

So wie aber der Satz V, 20 f. in unsittlichen und übelwollenden Gemüthern zu der oben V. 1. aufgeworfenen Frage Veranlassung geben konnte und gewiß gegeben hatte, so konnte auch die Lehre von der Freiheit vom Gesetz zu manchem Mißbrauch und mancher Mißdeutung Gelegenheit gegeben haben, als liege in dieser Freiheit Aufhebung des Sittengesetzes und Berechtigung zum unsittlichen Leben, und die bekannte Beschuldigung **osores generis humani** zu seyn, konnte von feindseligen Juden oder Heiden leicht hierauf gebaut werden. Denn die das Gesetz Gottes abschütteln, wozu werden die nicht fähig seyn? Und doch war Paulus himmelweit entfernt von jedem Gedanken dieser Art, und seine Lehre erst bringt wahre, lebendige Sittlichkeit in die Menschheit, weil sie den Menschen frei macht von aller ängstlichen Befangenheit durch Gebot und Drohung, und den durch

die großen Thatsachen des Christenthums Ergriffenen durch Bande neuer Art an den Willen Gottes und seine Pflichten knüpft. Dem Ap. konnte die Möglichkeit eines Mißbrauchs seiner Lehre um so weniger entgangen seyn, als ihm Fragen wie die welche er hier selbst thut, gewiß schon öfter vorgekommen waren; ich bin daher überzeugt, es falle ihm nicht nur nach Abfassung von V. 14. erst ein, was wohl für Folgerungen daraus abgeleitet werden möchten, sondern er habe vielmehr die letzten Worte in der Absicht gerade so hingestellt, um daraus Gelegenheit zu nehmen, die nun eintretende falsche Folgerung selbst auszusprechen und zu widerlegen*). Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze stehn, sondern unter der Gnade? Die Frage ist, was das Gefragte selbst betrifft, allerdings dieselbe wie V. 1., aber der Grund worauf die Gestattung des Sündigens gebaut ist, ein verschiedener. Von selbst aber versteht sich, daß er von seinen Lesern unmittelbar nach der vorhergegangenen Darstellung solch eine Frage nicht erwarten konnte; aber es ist ihm nicht sowohl um diese für den gegenwärtigen Augenblick, als um die Verhütung einer solchen Folgerung überhaupt und zu jeder Zeit zu thun.

V. 16. Die Folgerung ist abgewiesen durch μὴ γένοιτο, und es beginnt eine Gedankenreihe, über deren Verhältniß zu derselben die Meinungen nicht ganz in Einklang sind. Schon in alter Zeit scheint man verschieden darüber geurtheilt zu haben, wie die Abweichung der Lesart zeigt. Für οὐκ οἴδατε nehmlich bieten die occid. Zeugnisse, D*FG. boern. clar. flor. harl.* Sedul. Beda, ἢ οὐκ οἴδατε. Der Unterschied ist dieser: Schrieb P. ἢ οὐκ οἶδ., so hatte er den Satz den er beweisen wollte schon ausgesprochen, und provocirt zur Begründung desselben auf eine Thatsache des Bewußtseyns seiner Leser; dieser Satz könnte dann, da über V. 15. nicht hinaus gegangen werden darf, nur der in μὴ γέν. enthaltene seyn: es darf nicht geschehn. Schrieb er dagegen nur οὐκ. οἶδ., so will er nicht sowohl den vorhergehenden Satz beweisen, als beginnt vielmehr eine auf diesen bezügliche ganz neue Gedankenreihe, aus welcher ein mit ihm nahe verwandter Satz erst geschlossen werden soll (vgl. zu 1 Kor. III. 16.). Nun hat dieser Text bei weitem die beste Bezeugung, und das Folgende ist weit weniger Begründung eines vorhergehenden Satzes, als Entwickelung des Verkehrten und Schädlichen, was darin liegen würde, wenn der Mensch der Sünde dienen wollte; so halten wir uns für berechtigt zu gleicher Zeit diesen Text beizube-

*) Was den Text anlangt, so lese ich mit Lachm. und Fritzsche ἁμαρτήσωμεν nach ACDEJ. vielen Min. Clem. Str. III, 8. (p. 539. P.), nicht als Conj. Fut. nach Reiche's und Olsh. Meinung, sondern als Conj. Aor.

halten, und vorläufig die Ansicht bei uns festzustellen, daß wir hier nicht sowohl Beweis eines vorhergehenden Satzes, als den Beginn einer neuen Entwickelung, den Hauptsatz später erst zu erwarten haben. — Den ersten Satz nun: ᾧ παριστ. — ὑπακούετε für einen ganz allgemeinen Satz zu halten, welcher erst in den letzten Worten: ἤτοι — δικαιοσύνην eine Anwendung auf bestimmte Verhältnisse erhalte, bestimmt mich 1) das Tempus der Verba, nehmlich Präsens, nicht Futur., um eine zu erwartende, oder Prät., um eine schon wirklich geschehene Hingabe zu bezeichnen, 2) das Pronomen ᾧ, das erstlich ein anderes Genus hat als die in den letzten Worten folgenden Substantive, und zwar Maskulin, wiefern der Herr dem sich Einer hingiebt, in diesem Geschlechte gedacht werden muß, und sodann, wenn hier schon an eine Wahl zwischen zwei Herren gedacht würde, ein ganz anderes, nehmlich ὁποτέρῳ, oder mit bestimmter Rücksicht auf die beiden sogleich zu benennenden Herrinnen ὁποτέρᾳ, seyn müßte. Nun ist der Gang der Gedanken dieser: Wem sich Einer zum Dienste hingiebt, dessen Knecht ist er; Ihr habt Euch der Gerechtigkeit zum Dienste hingegeben, also seyd ihr fortan Knechte der Gerechtigkeit. Diese Gedanken sind von hier bis V. 18. alle wirklich vorhanden, aber nicht in dieser rein syllogistischen Form, sondern oratorisch Theils etwas anders gewandt, Theils durch passende Zusätze vermehrt; aber das wahre Verhältniß wird hierdurch nicht aufgehoben, wie die Betrachtung des Einzelen, hoffe ich, deutlich machen wird*). Der Vordersatz: Wenn Ihr Euch als Knechte hingebt zum Gehorsam, d. h. um ihm fortan Gehorsam zu leisten, bedarf keiner Erläuterung, der Akk. δούλους, den ein Paar unbedeutende Zeugnisse (17. 48.* Appollinar. in cat.) auslassen, könnte — was auch Köllner zugiebt — fehlen, ist aber als völlig sicher anzusehn. Im Nachsatze kann ich mich noch nicht überzeugen, daß in dem Vordersatze: Wenn sich Einer zum Knechte hingiebt, ein anderer Nachsatz richtig folge als der auch von Reiche und Meyer anerkannte, dessen Knecht ist er nun, so daß also der Nachdruck nicht sowohl auf δοῦλοι (wie Köll n., de Wette, Fritzsche fordern) als auf dem Verbum ruhe. Jetzt hätte der Ap. bloß schreiben können: τούτου δοῦλοι ἐστέ, aber es schien ihm zweckmäßig das ὑπακούειν noch stärker hervorzuheben, und darum wiederholte er mit Weglassung von τούτου den Vordersatz in den Worten ᾧ ὑπακούετε, eine Art zu schreiben welche zwar nicht ganz dieselbe ist, aber große Aehnlichkeit hat mit der Weise der Griechen, den Vor-

*) Mit dieser meiner Ansicht stimmt die von Reiche am meisten überein, während die der Uebrigen mehr und minder davon abweicht. Sie bestreiten will ich nicht, es würde zu weit führen, es mag genügen der meinigen die beste Begründung zu geben, die ich ihr etwa geben kann.

derſatz bisweilen hinter dem Nachſatze zu wiederholen*). Iſt aber der erſte Theil des V. ein völlig allgemeiner Satz, ſo kann der zweite nur eine Anwendung deſſelben auf das beſtimmte Verhältniß ſeyn, das eben hier ins Auge gefaßt wird. Nach den Worten iſt er es nicht, denn Theils hat P. ſchon im erſten Theile die zweite Perſon gebraucht, welche jenem nicht zukommt, Theils giebt er auch den zweiten nicht in ſolcher Form; aber der Sache nach iſt er's, denn aus dem allgemeinen Satze: Wem ſich Einer zum Gehorſam hingiebt, deſſen Knecht iſt er, folgt der andere: alſo iſt der Menſch entweder der Sünde oder der Tugend Knecht, je nachdem er ſich entweder jener oder dieſer hingiebt, P. aber hat dort die zweite Perſon gebraucht, weil dieſe der Briefform angemeſſener war, und zieht nun hier den Schluß ins Kurze, indem er bloß ſagt: es ſey nun der Sünde oder der Tugend (dies drückt ἤτοι — ἢ — aus), und nachdem er den erſten Theil ſo geformt wie wir ihn ſehn, konnte er ſo, ja konnte er ohne läſtige Breite kaum mehr anders thun. Die Tugend oder Sittlichkeit nennt er ὑπακοήν, Gehorſam, weil, wie alle Sünde ihm Ungehorſam (παρακοή, V, 19.), ſo alle Tugend Gehorſam gegen den Willen Gottes iſt, ſo daß der Gegenſatz, der in den Worten nicht erſcheint, in den Sachen richtig gegeben iſt. Zu den beiden Genitiven, oder eigentlich zu den Sätzen δοῦλοι ἐστὲ ἁμαρτ. und ὑπακοῆς **) ſind die Glieder εἰς θάνατον***) und εἰς δικαιοσύνην gefügt. Sie ſollen offenbar die Folgen bezeichnen, zu welchen der Dienſt der Sünde und der Tugend führt. Zur logiſchen Vollſtändigkeit gehören dieſelben nicht, denn die Gedankenreihe würde eben ſo vollſtändig ablaufen als ſie mit ihnen thut; wohl aber zur oratoriſchen, wiefern der Ap. ſeine Leſer hier ſchon auf das aufmerkſam machen will, was der Menſch ſich ſelbſt bereite, je nachdem er der Sünde diene oder der Sittlichkeit, um ſie dadurch vor jeder Luſt zu jenem Dienſte abzuſchrecken. Den θάνατος vom phyſiſchen Tode zu verſtehn (Fritzſche) iſt mir deshalb unmöglich, weil dieſer

*) Glöckler's Auffaſſung dieſes Relativſatzes = οὕτως ὅτι ὑπακούετε αὐτῷ — müßte wenigſtens lauten: ὥστε ὑπακούειν — iſt als grammatiſch unrichtig abzuweiſen.

**) Nicht, wie Glöckler will, zu dem Prädikate ὑπακούετε des vorhergehenden Satzes, was ganz unmöglich iſt.

***) Die dieſe Worte auslaſſenden Auktoritäten DE. Syr. Erp. Sahid. Arm. clar. germ. Aug. und vielleicht Ruf. ſind nicht nur viel zu unbedeutend, um an eine Aenderung im Text zu denken, ſondern auch die Auslaſſung ſelbſt ſo ſichtlich aus dem Anſtoß hervorgegangen, welchen der ungenaue Gegenſatz von θάνατος und δικαιοσύνη gab, daß Mills von Griesb. und Koppe gebilligte Meinung, dieſe Worte ſeyen nur um des Gegenſatzes mit εἰς δικαιοσ. willen herein geſetzt, als völlig unrichtig anzuſehn iſt. Ein Interpolator hätte dann κατάκριμα oder etwas anderes der δικ. beſſer entgegen geſetztes hingeſtellt.

1) oben V, 12 ff. als Folge der Sünde Adams dargestellt worden ist, und 2) die welche sich der ὑπακοὴ ergeben, eben sowohl trifft als die der ἁμαρτία, und folglich eine solche Drohung nichts besagen würde. Entweder also es ist bloß der geistige Tod (Meyer), oder es ist die ganze Summe der Unseligkeit welche für den Sünder mit dem physischen Tode verbunden, und welcher der sittliche Mensch, welchen derselbe zur ζωὴ hinüberführt, enthoben ist (Köllner), wenn wir nicht vielmehr glauben wollen, P. bezeichne durch θάνατος den Tod auf welchen kein Leben folgt, was wir dann thun können, wenn wir uns überzeugt haben, daß er eine Auferstehung der Ungläubigen nicht erwartete. δικαιοσύνη als Frucht der ὑπακοὴ kann die δικ. nicht seyn, welche er von der πίστις allein, ohne alle Mitwirkung der ἔργα herleitet, denn dann widerspräche er sich selbst. Aber auch das sittliche Leben selbst kann sie nicht seyn, denn dieses ist schon die ὑπακοή. So bleibt nur übrig das Wort von dem Zustande zu verstehn, zu welchem das sittliche Leben den Menschen führt, nehmlich der vor Gott geltenden Rechtschaffenheit, zu welcher auch nach des Ap. Ueberzeugung die Beobachtung des Gesetzes, wenn sie nur möglich wäre, jeden Menschen leiten würde. Hier wird diese Möglichkeit gesetzt, für den Menschen welcher ἐν χριστῷ ist, durch ihn die δικαιοσύνην ἐκ πίστεως erlangt hat, für die Sünde todt, und im Besitze des πνεῦμα ist, für diesen ist sie nicht mehr unerreichbar, er kann den Willen Gottes thun, und thut ihn, also wird er auch wirklich δίκαιος, nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐξ ὑπακοῆς, ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Von dieser δικαιοσύνη spricht er hier; da er sie aber dem θάνατος entgegen stellt, so muß er, obwohl im Worte dies nicht liegt, doch als dasjenige gedacht haben, was den Gegensatz von jenem, die ζωὴν αἰώνιον, herbei führe, was er auch von ihr, wenn auch mit andern Worten, II, 7. wirklich aussagt. Der vollständige Inhalt unsers Verses ist nun also dieser: Wem sich der Mensch zum Dienste hingiebt, dessen Knecht und Eigenthum ist er. Ergiebt er sich der Sünde, so gehört er der Sünde an, und die Folge davon ist der Tod; ergiebt er sich dem Gehorsam gegen Gottes Willen, so ist dieser fortan sein Herr, und seine Frucht wahre, gottgefällige Rechtschaffenheit.

V. 17. Der Untersatz. Seine einfache, rein logische Form würde seyn καὶ μὴν ὑμεῖς, oder ὑμεῖς δὲ παρεστήσατε ἑαυτοὺς δούλους τῇ ὑπακοῇ, woraus dann der Schluß folgen würde: δοῦλοί ἐστε αὐτῆς. Wirklich ist auch nur dies der wesentliche Inhalt des V., aber wie der Ap. den Obersatz freier, rednerisch gemüthlicher, ausgebildet hat, so auch jetzt den Untersatz. So dringt ihn gleich sein frommer Sinn, nicht nur die Sache auszusprechen wie sie ist, sondern auch Gott dafür zu danken daß

sie's ist. Doch nicht dies nur, sondern auch den Satz selbst bringt er in anderer Form, wiefern er nicht bloß ihrer Hingabe an die Sittlichkeit gedenkt, sondern auch des vorhergehenden Zustandes ihres Sündendienstes, um durch den Contrast diese dankenswerthe Veränderung ihnen desto fühlbarer zu machen, was denn natürlich auch auf die Form des Schlußsatzes (V. 18.) Einfluß gehabt hat. Noch bin ich nehmlich der Meinung, Hauptsatz sey ihm nicht der erste der beiden Sätze, sondern vielmehr der zweite, ὑπηκούσατε — διδαχῆς, und der erste stehe bloß um des Contrastes willen da: Dank sey Gott daß Ihr, obwohl Ihr einst Knechte der Sünde waret, doch nun u. s. w. Freilich muß man, um dies anzunehmen, zugeben daß im ersten Satze μὲν ausgelassen sey, aber, so sehr auch die von mir an anderm Orte aufgestellte (zu Eph. V, 8. 1 Kor. I, 22.) Behauptung, daß P. dies sehr häufig thue, von allen Seiten her angegriffen wird, so kann ich mich doch von der Ueberzeugung ihrer Richtigkeit noch nicht trennen, und daher, da fast keine Redeform den griechischen Schriftstellern geläufiger ist als die, dem Satze den sie aussprechen wollen einen concessiven Gegensatz um des Contrastes willen voran zu schicken, P. aber nur darin von ihnen abweicht, daß er die Part. μὲν nicht immer hinzufügt, glaube ich hieran keinen Anstoß nehmen zu dürfen. Von den neusten Auslegern stimmt nur de Wette *) hiermit überein, die übrigen, da sie die Auslassung von μέν, also auch das bezeichnete Verhältniß der beiden Sätze nicht anerkennen, müssen nun schon im ersten einen Gegenstand des Dankes anerkennen, und erlangen dies dadurch, daß sie ἦτε mit starkem Nachdruck belegen, und den Worten: daß ihr — gewesen seyd, den Sinn beilegen: daß die Zeit Eurer Knechtschaft vorüber ist. Aber abgesehn davon, daß hier, wo dieser früheren Knechtschaft noch mit keiner Sylbe erwähnt worden ist, die Worte wohl kaum so möchten verstanden worden seyn, ist es auch gar nicht dies, was P. will, sondern vielmehr das, daß nach der V. 16. gegebenen Regel nach geschehener Hingabe an die Sittlichkeit sie dieser unterthan seyn müssen, der Sünde nicht mehr dienen dürfen, und darum kann ich mich ihrer Deutung nicht anschließen. — Im Hauptsatze ist die Auflösung in die Construktion: ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ τῆς διδ. εἰς ὃν παρεδόθητε, bei welcher nichts als eine ganz legitime Attraktion angenommen wird, gegenwärtig so allgemein als richtig anerkannt, daß die beiden andern: ὑπηκούσ. εἰς τὸν τ. τ. δ. ᾧ παρεδόθητε (Bengel), und: ὑπ. εἰς τ. τ. τ. διδ. ὃν

*) Van Hengel Annott. in loca nonnulla N. T. Amst. 1824., wo S. 124. die gleiche Ansicht vorgetragen seyn soll, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

παρεδόθητε (= ὃς παρεδόθη ὑμῖν. Grot. u. v. A. neuerlich Winer Gr. S. 213.) für aufgegeben betrachtet werden können. Beide scheitern daran daß ὑπακούειν εἴς τι nicht gleichgeltend mit ὑπ. τινὶ πρ. ist, die letztere noch überdies an der Unmöglichkeit zu sagen: παραδίδομαί τι für παραδίδοταί μοί τι. Das Verbum ὑπακούειν konnte P. brauchen, weil er die Annahme des Christenthums als einen Gott geleisteten Gehorsam, ein sich Fügen in die von Gott vorgezeichnete Heilsordnung, die Verweigerung derselben als Ungehorsam gegen Gott zu betrachten pflegt, und brauchte es an dieser Stelle, weil er dem Sinne nach dasselbe auszudrücken hatte wie im Obersatze (παρεστάνετε ἑαυτοὺς εἰς ὑπακοήν). ἐκ καρδίας, von Herzen, kommt so ohne Beiwort nicht wieder vor, worin auch der Grund liegt, weßhalb cod. A. u. a. aus 1 Tim. I, 5. 2 Tim. II, 22. καθαρᾶς hinzu gesetzt haben. Die Beschränkung der διδαχή auf die Erlösungslehre, die ich früher forderte, ist ohne Grund, es ist ganz allgemein die christliche Lehre. Da er von einem τύπος derselben spricht, so fragt sich, in welchem Sinne? Manches ist ersonnen worden, Eindruck der Lehre auf's Gemüth, weil ja doch τύπος ursprünglich das eingedrückte Maal bezeichne (Kypke, Rosenm.), weder sprachlich richtig, noch zu den übrigen Ausdrücken passend, Vorbild oder Muster (Oek., Reiche, A.), an sich nicht unstatthaft, aber, wie Fritzsche bemerkt, zu ὑπακούειν wenig passend, u. dergl. Es kann aber ganz einfach als Form, Gestalt, der Lehre gefaßt werden (de Wette, Meyer, Fritzsche), wiefern die christliche Lehre eine bestimmte Lehrform war. Daß παραδιδόναι nicht mit dem Dativ, sondern mit εἰς construirt ist, darin darf kein besonderer, tieferer Sinn gesucht werden; zwar möchte ich Stellen wie Sir. IV, 19. Röm. I, 24. 26. 28. nicht für eigentliche Belege des Gebrauchs annehmen, aber Theils finden sich allenthalben Spuren des ersten Entstehns des später allgemein gewordenen Gebrauchs von εἰς für den Dativ, Theils kann das Wort τύπος selbst zur Wahl dieser Form des Ausdrucks mitgewirkt haben *).

Daß V. 18. den Schluß aus den bisherigen Prämissen enthalte, wie auch Reiche und Meyer urtheilen, erhellt daraus daß der Ap. hier zum Prädikate des Obersatzes zurückkehrt. Hätte er nun die ganze Argumentation in rein logischer Form abgefaßt, und namentlich V. 17. nur den einfachen Untersatz ausgesprochen, so könnte er auch den Schlußsatz nur durch eine fol-

*) Fritzsche läßt es dahin gestellt, ob man παρεδόθητε reflexiv (vos tradidistis) oder passiv zu nehmen habe. Ich gestehe daß ich die erstere Fassung für unmöglich halte, indem der Ap. dann fürwahr nicht Aor. Pass. sondern Akt. mit ἑαυτούς geschrieben haben würde.

gende Partikel ausdrücken; nachdem er aber dies nicht gethan, und zumal V. 17. die Erinnerung an ihren früheren Zustand hinzugefügt, darf es ihm wohl frei stehn, sich der Part. δὲ zu bedienen, obwohl sie eigentlich nur Uebergangspartikel — in Schlußreihen von Folgerung zu Folgerung — ist. Glöckler und Fritzsche urtheilen anders, denken V. 18. in enger Verbindung mit V. 17. als fortgesetzte Erläuterung, daher sie auch nur ein Komma zwischen beide VV. setzen. Mir scheint aber die andre Ansicht richtiger. So wie nun im Untersatz des frühern Zustandes erwähnt worden, so auch hier, nur mit dem Unterschiede, daß die Leser hier als befreit von dem früheren Dienste dargestellt werden. Diese Befreiung ist zwar in der Schlußreihe selbst noch nicht ausgesprochen, allein Theils folgte aus der Hingabe an den entgegen gesetzten Herrn, da Einer nur entweder der Sünde oder der Sittlichkeit dienen kann, von selbst daß sie von jener frei seyn müssen, Theils durfte der Ap. wohl den Satz daß die Christen von der Herrschaft der Sünde frei seyen, aus der ersten Gedankenreihe V. 1—14., wo er mehrmals ausgesprochen und erwiesen worden ist, entlehnen und hier für seinen Zweck benutzen. Der Hauptsatz ist seinem Wesen nach ganz der V. 16. ausgesprochene, nur daß er anstatt δοῦλοι ἐστε hier ἐδουλώθητε sagt, was daher kommt, weil er V. 17. den Uebergang aus einer Dienstbarkeit in die andere namhaft gemacht hat; daß er aber nicht wieder ὑπακοή, sondern δικαιοσύνη gesetzt, ist eine Verkürzung, die er sich um so mehr erlauben konnte, als sein Schluß dadurch eine größere Bündigkeit erhielt. Sind nun aber die Christen als Solche δοῦλοι τῆς δικαιοσύνης, so fällt jeder Gedanke an ein ἁμαρτάνειν für die Folgezeit hinweg, und die V. 15. aufgestellte Frage ist vollständig beantwortet.

V. 19. *Ἀνθρώπινον λέγω*, eig. ich sage Menschliches. Nun ist unleugbar daß der Ap. das Menschliche im Gegensatze des Göttlichen oder Geistigen als das Geringere gedacht wissen wolle — so 1 Kor. III, 3. und in der Formel κατὰ ἄνθρωπον, s. zu III, 5. —, und daß eben dies auch hier der Fall sey, lehrt der Beisatz διὰ τὴν ἀσθ. κ. τ. λ., denn wäre diese Schwachheit nicht, so würde er auch nicht ἀνθρ. λέγειν. Jetzt fragt sich, 1) liegt dasselbe in den vorgetragenen Sachen, oder in der Art ihrer Darstellung? 2) in beiden Fällen, bezieht sich der Satz auf Vorhergehendes oder auf Folgendes? Auf die erste Frage antworte ich: In den Sachen kann es nicht liegen. Zwar haben manche Ausll. es darin gesucht, entweder daß er ihnen die Forderung der Sittlichkeit als etwas bloß menschliches, d. h. als Etwas darstelle, was menschliche Kraft nicht übersteige (Orig., Theod., A.), oder daß er nichts Höheres von ihnen fordere,

sondern nur den gleichen Dienst für Sittlichkeit, den sie zuvor der Unsittlichkeit geleistet (Calv., A.); aber erstlich ist im Vorherg. gar keine Forderung da gewesen, so daß wenigstens nur Beziehung auf das Folgende möglich wäre, sodann kann er das was er da fordert unmöglich als etwas leichtes darstellen wollen, ferner wenn das Menschliche als Gegensatz des Uebermenschlichen gedacht wird, so kann er dies schlechthin von Niemand, auch von den πνευματικοῖς nicht fordern, weiter war hier nicht der Ort der Leichtigkeit der Sache zu erwähnen, endlich aber die Gleichheit des Dienstes, des Eifers und der Anstrengung darin, wird in den nächsten Worten gar nicht ausgesprochen. Wir suchen daher das Menschliche in der Art der Darstellung. Nun ist das Wesentliche und sich gleich Bleibende der Darstellung das, daß der Ap. von einer δουλεία spricht, nicht nur in Bezug auf die Sünde, was Niemand auffallen konnte, sondern auch auf die Sittlichkeit, von welcher solche Ausdrücke wohl auffallen mochten, und zwar nicht nur von einem δοῦλον εἶναι, oder γεγονέναι, sondern sogar passiv von einem δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ. Da ist nun wohl nichts natürlicher als eben darin das Menschliche zu suchen, dessen Anwendung er durch die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς αὐτῶν rechtfertigen wolle; denn eine Rechtfertigung (was Reiche, Meyer leugnen) liegt allerdings in seinen Worten. Damit scheint nun aber auch die zweite Frage entschieden, ob dieselbe sich auf das Vorhergehende beziehe oder auf das Folgende. Beziehung bloß auf Letzteres, welche viele Ausll. angenommen haben, kann durchaus nicht Statt finden, da dort nicht eine Darstellungsform erscheint, die noch nicht da gewesen wäre, sondern nur in der schon seit V. 16. eingeführten fortgefahren wird; also nur entweder auf Beides (Reiche), oder auf das Vorangehende allein. Dies scheint das Richtige, denn einmal bedurfte es, wenn die bisherige Darstellungsart gerechtfertigt war, für das Verbleiben in derselben keiner Entschuldigung mehr weiter, und sodann folgt unser Satz gerade auf den Ausdruck, welcher insofern am meisten der Entschuldigung bedurfte, als das freie Hingeben an die Sittlichkeit als ein passives Unterworfen-werden dargestellt worden ist, als welches P. selbst es gar nicht denken konnte. Da scheint es nun als habe eben dieser Ausdruck ihm die Nothwendigkeit vor Augen gestellt, sich seinethalb, und damit zugleich auch wegen der ganzen Art der hier gewählten Darstellung rein geistiger Gegenstände in einer aus gemein menschlichen Verhältnissen hergenommenen Form zu erklären. Mit dieser Ansicht stimmen — in der Hauptsache wenigstens, mit einzelen Abweichungen — Pareus, Koppe, Cramer, Flatt, Scholz, Glöckler, Stengel, de Wette, Köllner, Fritzsche, A. überein. Für uns ist diese Be-

merkung des Ap. beachtenswerth; sie zeigt uns, einmal daß er selbst recht wohl weiß daß er in Bildern spricht, und daß diese Bilder, auch wenn sie die Sache passend und anschaulich bezeichnen, doch immer das Erhabene und Heilige in die Tiefen des gemein Menschlichen herabziehen, und an seiner Erhabenheit verlieren machen; sodann aber daß Er selbst durch die Form hindurch in das Wesen der Sache blickt, und die Form nur wählt, um dem Bedürfnisse seiner unvermögendern Leser zuvorzukommen, und sie wenigstens so weit hinein zu führen ins Heiligthum, als sich in Bildern und Gleichnissen möglich machen läßt. So erscheint er uns achtbar als höher stehend als das Bild erscheinen läßt, aber gern herniedersteigend, weil das Bedürfniß der Schwachen ihm wichtiger ist als der Ruhm tiefsinniger Darstellung. — Wenn er nun als Ursache dieses seines Herabsteigens die ἀσθένεια τ. σαρκὸς αὐτῶν angiebt, so ist vor Allem klar, daß er ihnen damit keinen Vorwurf machen will. Denn was wohl sollte ihn bewegen, den römischen Christen, die er nicht kennt, an deren persönlichem Thun er im ganzen Briefe nicht das Geringste rügt, in einem rein lehrenden Abschnitte eines rein belehrenden Briefes, ohne alle Veranlassung, nur um einen von ihm selbst gebrauchten Ausdruck zu rechtfertigen, Vorwürfe zu machen? Vorwürfe aber wären es, wenn er von ihrer fleischlichen Gesinnung spräche, darum sehen wir von dieser ab; den Genit. verstehn wir zunächst natürlich possessiv, also die Schwachheit welche die σὰρξ besitzt; σὰρξ ist ganz allgemein die niedere Natur des Menschen im Gegensatze gegen das πνεῦμα als die höhere, und von ihr sagt auch der Herr selbst daß sie schwach sey (Matth. XXVI, 41.). Die Schwachheit des Fleisches aber als eines Theils vom Wesen des Menschen bewirkt nothwendig daß auch dieser selbst schwach sey, und insofern ist ἡ ἀσθ. τ. σ. ὑμῶν die durch die Schwachheit Eures Fleisches bewirkte Schwachheit Eures Wesens, und zwar, da dieselbe als Grund aufgestellt wird, warum er in der mangelhaften Form von Bildern und Gleichnissen spreche, ist hier die Schwachheit nicht von ihrer sittlichen, sondern von ihrer intellektuellen Seite anzusehn; und daß sie da noch nicht vollkommen, noch nicht πνευματικοὶ sind, um die πνευματικὰ in der ihrer Natur entsprechendsten Form des Vortrags zu verstehn, das kann er ihnen ohne Vorwurf sagen. Daher nehme ich als den wahren Sinn des Satzes diesen an: Ich spreche mich menschlich d. h. in Bildern aus, die den gemeinen menschlichen Verhältnissen entnommen, und daher unvollkommen, aber dem Verständnisse leichter zugänglich sind, weil ich weiß daß Ihr noch σαρκικοὶ, noch nicht zur geistigen Vollkommenheit herangereift seyd, welche allein das Verstehn solcher Dinge in vollkommnerer Form mög-

lich macht. Eine Parentheſe übrigens iſt der Satz nicht, wie ich ſelbſt ihn früher anſah; denn mit V. 18. war, wie gezeigt worden, die Gedankenreihe abgeſchloſſen, und was jetzt folgt, iſt eine Erläuterung ſeiner wahren Meinung über ihre Stellung zu Sünde und Sittlichkeit, nur daß ſie darum nicht ſofort als ſolche erſcheint, weil er, Statt zu ſagen: Meine Meinung nehmlich iſt dieſe, Ihr ſollet u. ſ. w., ſeine Erklärung in die Form einer Ermahnung eingekleidet hat. Die Partikeln ὥσπερ und οὕτω lehren uns, daß er eine Parallele zieht zwiſchen dem Leben der jetzigen Gläubigen vor und nach ihrer Bekehrung. Er ſagt alſo: Ehedem habt Ihr Eure Glieder und Kräfte hingegeben zum Dienſt oder zur Dienſtbarkeit τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ. Beide Ausdrücke verſtehe ich mit v. A. von der innern Unſittlichkeit, welche bisher ἁμαρτία hieß, indem dieſe die Herrin iſt, welcher der Menſch ſich hingiebt, und zwar ſo daß ἀκαθαρσία, Unreinigkeit, die unlautere Geſinnung überhaupt, ἀνομία aber (Geſetzloſigkeit, Zügelloſigkeit, Frevel, das hebr. עון Levit. XVI, 21.) die ſündliche Neigung zu ungerechter, verbrecheriſcher That bezeichnen kann. Uebereinſtimmend Köllner, de Wette. Dagegen Reiche, Meyer, Fritzſche verſtehn die ἀκαθ. als die Befleckung oder den Schmutz, welchen die Seele durch unſittliche Geſinnung annehme; ich kann aber nicht begreifen wie er dieſen, die Wirkung, als die herrſchende Perſon darſtellen könne, als welche doch auch ſie die ἀκαθαρσία gedacht wiſſen wollen. Dagegen das zweite Mal bezeichnet ἀνομία die Frevelhaftigkeit, Sündigkeit des Handelns, mit dem Artikel, weil der Ap. von etwas wirklich dageweſenem ſpricht. εἰς bezeichnet ſie als Folge jener Hingabe; der Sinn alſo: damals habt Ihr Eure Glieder und Kräfte an unlautere Luſt und frevelhaften Sinn zum Dienſte hingegeben, und die Folge iſt ein ſündliches, zügelloſes Leben geweſen. Meyer will die Präp. final gefaßt wiſſen; doch wohl mit Unrecht, da ſie conſequutiv gedeutet werden kann, und P. ſeinen Leſern doch wohl eine ſo abſichtsvolle Unſittlichkeit nicht zuſchreiben will. Die einzige weſentlich abweichende Erklärung, wornach εἰς τὴν ἀνομ. bedeuten ſollte: aus einer Sünde in die andere, die ſich bei Theophyl., Erasmus, Luther, Cramer, Kölln., Olsh., A. findet, kann ſprachlich nicht gerechtfertigt werden, wiefern nicht nur der Artikel widerſteht, ſondern auch kein Glied mit ἐξ voran geht, wozu noch kommt, daß die Präp. im zweiten Satze doch durchaus nicht ſo verſtanden werden könnte. Im Nachſatze wird man δικαιοσύνη als Sittlichkeit oder Tugend zu nehmen, dieſe aber, wie zuvor die ἀκαθαρσία, als die inwohnende Quelle des thatſächlich ſittlichen Lebens zu betrachten haben. ἁγιασμός. Dies Wort, ſo wie ſein Stammwort ἁγιάζειν hat die

aus dem Hebr. mit herübergebrachte bloß ceremoniale Bedeutung der Absonderung für den Gebrauch des Cultus, oder der Weihung, abgelegt, und eine sittliche angenommen, wie aus der Vergleichung von 1 Kor. I, 30. 1 Thess. IV, 3. 4. 7. 2 Thess. II, 13. 1 Tim. II, 15. al. zu ersehen ist, und zwar bezeichnet es wie in mehreren dieser St. so in der unsrigen, nicht sowohl den Akt der Heiligung, als den bereits erlangten Zustand der Heiligkeit oder Reinheit, die aber freilich nicht als eine absolute, sondern als eine relative und menschliche aufzufassen ist. Hier muß des Imp. wegen der Sinn seyn: die Gemeine soll sich der Sittlichkeit (in Abstrakto) hingeben, um einen Zustand der Heiligkeit und Reinheit ihres Lebens zu erzielen.

V. 20 ff. Daß der Ap. in den noch folgenden Sätzen nicht bloß die V. 19. ausgesprochene Ermahnung erläutern wolle (Meyer, Fritzsche), sondern vielmehr die Absicht habe, dieselbe durch Hinweisung auf die unseligen Folgen des Sündendienstes und die seligen der neu begonnenen Heiligung zu begründen, und seine Leser durch dieses Mittel zum treuen Beharren auf dem bessern Wege zu ermuntern (Kölln., de Wette), behaupte ich darum, weil 1) nichts mehr zu erläutern war, 2) nichts zur bloßen Erläuterung dienendes in diesen Sätzen enthalten ist, vielmehr 3) die Rücksicht auf die Frucht des einen und des andern Dienstes unleugbar überwiegt. Als Ihr Knechte der Sünde wart, sagt er, da wart Ihr ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ, frei in Bezug auf die Sittlichkeit. Absichtlich, wie es scheint, setzt er den Dativ, nicht τῆς δικ. oder ἀπὸ τ. δ., denn im gemeinen Gebrauche — wohin auch der im Genit. wie in der Präp. liegende Begriff der Trennung führt — heißt ἐλεύθ. τινος oder ἀπό τινος nur derjenige, welcher sich von Jemands Herrschaft, unter der er schon gestanden, losgemacht hat, was von den Römern nicht gesagt werden konnte. Die Freiheit ist, wie natürlich, nicht eine solche, daß die Sittlichkeit damals keine Ansprüche an sie gehabt, denn diese Ansprüche sind ewig und unverjährbar, wie auch P. sehr wohl weiß, sondern die Freiheit des Rebellen, der die Ansprüche seines rechtmäßigen Gebieters nicht anerkennt, und also faktisch von ihm frei ist; übrigens, da auf diese Darstellungsart der Gegensatz stark eingewirkt hat, Begriff und Umfang derselben nicht allzu ängstlich in Untersuchung zu ziehn; Ironie aber, oder halbe Ironie, welche Koppe, Reiche, Köllner, de Wette, Stengel, A. hier gefunden haben, wie Fritzsche richtig bemerkt hat, weder durch die Worte angedeutet, noch an ihrem Platze. — In Bezug auf V. 21. fragt sich zuerst, womit er zu verbinden sey? Meyer und Fritzsche urtheilen, P. kehre hier zu V. 17. 18. zurück, wovon οὖν das Zeichen sey. Ich kann nicht beistimmen. Zwar

wird οὖν für solchen Zweck gebraucht, aber nur dann wenn eine abgebrochene Rede wieder aufgenommen wird; dies aber ist hier nicht der Fall, da V. 18. eine Gedankenreihe völlig geschlossen worden. Ferner würde bei dieser Ansicht der Satz V. 20. des ihm gebührenden Gegensatzes entbehren, den er, ob auch nur in Form eines Participialgliedes, V. 22. erhält, wenn man V. 21. an V. 20. knüpft. Endlich weist τότε so evident auf die Zeit hin, wo die Leser ἐλεύθεροι τῇ δικ. gewesen, daß ich auch deßhalb die Verbindung nur mit dem nächst vorher gehenden Satze machen zu dürfen glaube. Eine zweite Frage ist, wo das Fragezeichen zu setzen sey, nach τότε mit Luther, Mel., Chr. Schmidt, Heum., Carpz., Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, Ben., Glöckl., Kölln., Stengel, Olsh., Schrader, de Wette, Griesb., Lachm., Scholz (Ausg. nicht Uebers.) oder nach ἐπαισχύνεσθε mit den Uebrigen, neustens Meyer und Fritzsche — Reiche schwankt —? Nach der ersten Weise fragt P. seine Leser: welche Frucht hattet Ihr in jener Zeit d. h. was brachte Euch jener Sündendienst zuwege? giebt dann selbst die Antwort: Dinge deren (ἐφ' οἷς = τοιαῦτα ἐφ' οἷς) Ihr Euch jetzt schämt — nehmlich eine Menge von Lastern und Schändlichkeiten, deren er sie mit Schonung sich selbst entsinnen läßt —, und fügt den Grund hinzu: denn das Ende wozu sie führen ist der Tod. Nach der zweiten fragt er, was für eine Frucht sie damals gehabt (von den Dingen) deren sie sich gegenwärtig schämen, läßt sie die Antwort: Keine, oder: eine verderbliche, selbst hinzu fügen, und begründet die nicht ausgesprochene Antwort durch den letzten Satz. Für sich hat die erste Weise 1) daß die Rede durchaus vollständig ist, denn die grammatische Unvollständigkeit, daß das Demonstr. vor dem Relat. fehlt, ist eine völlig legitime; 2) die sententiöse, schlagende Kürze, welche mir hier sehr kräftig und zweckmäßig scheint. Ihr entgegen stellt Reiche Folgendes: a) der antwortende Satz sondere sich zu wenig ab, und beide Sätze ständen äußerst abgerissen. Ich antworte: dies ist nicht der Fall, und wenn es für unser Denken wäre, doch nicht für griechische Lebendigkeit der Rede, die in den Diverbiis der Tragiker zahllose Beispiele ähnlicher Antworten darbietet. b) Der antw. Satz wäre zu unvollständig und dunkel, wenn auch nicht grammatisch, doch logisch blieben die „Dinge" unbezeichnet. Antw. Nur nicht für Leser die durch V. 19. schon genügend an die frühere Gestaltung ihres Lebens erinnert worden sind, um keiner stärkeren Hinweisung mehr zu bedürfen. 3) Die Dinge, deren sich die Leser schämen, sind nicht der Nachtheil selbst, sie führen nur dazu. Antw. Nichts weniger, es ist die ἀνομία welche auch V. 19. als die Folge der Hingegebenheit an die Sünde bezeichnet worden ist, die wahre

Frucht derselben. 4) Die verderbliche Endfolge, der Tod, sey nicht der Grund des Schämens, denn zum Schämen führe nicht das Schädliche, sondern das Schändliche. Antw. So urtheilte ich früher selbst, aber mit Unrecht, denn wohl mag der sich schämen, der sieht, wie unheilbringende Früchte sein Thun ihm zugezogen hat, schämen seiner Verblendung, die ihn dahinein gerathen ließ, schämen der Thaten selbst, deren Schändlichkeit die ihn nun treffende Strafe ihn zu spät bedenken lehrt. Diese Gründe entscheiden nicht wider jene Verbindungsart. Fritzsche, ihre Unhaltbarkeit anerkennend, stellt ihr (mit Meyer) neben den Gründen für die seinige V. 22. entgegen, welcher um mit V. 21. zu stimmen, nach dieser Verbindungsart ganz anders geformt seyn müßte, nehmlich: τίνα κ. ἔχετε; ἐφ' οἷς οὐκ ἐπαισχύνεσθε, oder ἔχ. τ. κ. ὑμ. τὸν ἁγιασμόν. Die erste Form, antworte ich, war dort nicht wesentlich, sondern oratorisch, ihre Wiederholung daher V. 22. nicht nothwendig, da man an Niemand, also auch an P. nicht, die Forderung stellen kann, daß er in der Form der Darstellung keinen Wechsel eintreten lasse; ja wiefern die Frageform dort einen Zweck hatte — die Hinweisung auf das Zeugniß des Gewissens —, der hier nicht Statt findet, wo P. selbst sie auf die schöne Frucht der Hingabe an die Sittlichkeit hinzuweisen hat, konnte diese Form daselbst nicht wiederkehren. Was die zweite anlangt, so ist allerdings zuzugestehn, daß die Form in beiden VV. eine verschiedene sey, aber ist sie das denn nicht auch bei der andern Verbindungsart? Die Gegensätze sind alle da, dürfen wir in einer lebendigen Darstellung fordern, daß sie auch in der Form einander so entsprechen, wie in einer logisch geordneten, rein didaktischen Abhandlung? Doch betrachten wir, ehe wir entscheiden, die andere Verbindungsart. 1) Sie erfordert daß man vor ἐφ' οἷς hinein denke: ἐκείνων oder ἐξ ἐκείνων, als Andeutung der unsittlichen Werke der früheren Zeit. Aber zugestanden daß dies grammatisch möglich sey — die von Fritzsche beigebrachten Belegstellen VII, 6. X, 14. XVI, 2. 1 Kor. X, 30. Luk. VI, 34. sind von ganz anderer Art, mit Ausnahme von Röm. VII, 6. wo ἐν ᾧ auf νόμῳ zu beziehn, ganz gewöhnliche Attraktionen —, so ist ja doch im Vorhergehenden solcher Werke gar noch nicht gedacht worden, sondern erst durch die Worte ἐφ' οἷς wird die Vorstellung derselben angeregt, es fehlt mithin dem Leser Alles, worauf er das ἐκείνων beziehn könne. 2) Sie fordert Ergänzung der Antwort. Dies ist oft der Fall, also kein Grund dagegen, wenn sich in den Worten keine Antwort findet; wohl aber dann, wenn Worte da sind, welche ohne Zwang als solche verstanden werden können. Doch abgesehn davon, die zu ergänzende Antwort soll die negative seyn: Keine Frucht. Aber das kann die Meinung des

Ap. nicht seyn, welcher vielmehr die bösen Werke als Frucht der Hingabe an die Sünde eben so denken muß wie er die Heiligkeit des Lebens als Frucht der Hingabe an die Sittlichkeit denkt, vgl. Gal. V, 19—22. 3) Sie schiebt den durch nichts im Vorhergehenden angeregten Satz: deren Ihr Euch jetzt schämt, in die Frage selbst hinein, was ich nur für ungehörig ansehn kann. Aus diesen Gründen muß ich bei der früher bereits als richtig aufgestellten Verbindungsart noch immer stehn bleiben. — Was zuletzt noch das Einzele anlangt, so ist Reiche's Meinung daß καρπὸν ἔχειν = κ. φέρειν, und überdiß καρπ. collektiv zu fassen sey, um οἷς darauf beziehn zu können, schon von Meyer und Fritzsche widerlegt, τέλος in seiner einzig möglichen Bedeutung: das Ende, der Ausgang zu welchem Etwas führt (Phil. III, 19. 2 Kor. XI, 15.), jetzt so anerkannt, daß es überflüssig seyn würde, früherer offenbar unrichtiger Erklärungen noch ferner zu gedenken; nur was θάνατος bedeute, noch zu fragen. Bloß vom phys. Tode verstehn es — nur der Neusten zu gedenken — Meyer, Fritzsche, die „Schrecken und Folgen desselben für den Gottlosen" hinzu denkend Reiche, von leiblichem und geistigem Tode de Wette, vom Elend jeder Art Köllner; so Jeder etwas andres. Ich urtheile: vom moralischen Tode es zu verstehn ist unmöglich, denn dieser ist nicht τὸ τέλος, und würde der ζωὴ αἰώνιος schlecht entgegen stehn; die Bedeutung: Elend hat das Wort niemals; vom phys. Tode ohne Hinzudenken entweder seiner Folgen in der Ewigkeit oder des Mangels ewigen Lebens, welchen P. als das Loos der unbußfertigen Sünder erwartete, deßhalb nicht, weil der bloß physische Tod nicht von ihnen genommen ist. Wir denken daher auch hier wie V. 16. an den Tod auf welchen kein Leben folgt, den absoluten Tod welcher den Sünder trifft, während der Gläubige zwar stirbt, aber nur um ewiglich zu leben. — V. 22. ist mit Recht ἐλευθ. ἀπὸ τῆς ἁμ. gesetzt, denn die Sünde ist ehedem ihre Herrin gewesen. Als den neuen Herrn bezeichnet er hier nicht wie V. 18 f. die δικαιοσύνην, sondern Gott selbst. Die Sache bleibt dieselbe, denn wer jener dient, dient Gott, und umgekehrt. ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν. Wäre oben seine Meinung gewesen, sie hätten ehedem keine Frucht gehabt, so hätte er jetzt sagen müssen, ἔχετε καρπόν, jetzt habt ihr eine Frucht, ohne Artikel: nun aber denkt er eine Frucht beider Arten der Dienstbarkeit, darum sagt er τὸν καρπόν. Wir haben nehmlich einen nach bekannter griech. Weise abgekürzten Satz, wofür wir sagen würden: ὁ καρπὸς ὃν ἔχετε ἐστιν (ἄγει) εἰς ἁγ. Früher hattet Ihr eine Frucht, deren Ihr Euch jetzt schämt, die Frucht die Ihr jetzt habt führt — nicht zur Beschämung sondern — zur Heiligkeit. Die Frucht nehmlich sind

hier wie dort die Werke welche aus der Dienstbarkeit hervorgehn; in Bezug auf die Worte εἰς ἁγ. verschwindet alle Schwierigkeit, wenn man nur bedenkt daß ἁγ. hier wie V. 19. nicht Heiligung sondern Heiligkeit bedeutet; zu welcher die Uebung guter Werke hinführt. Nun aber, da er nicht wie V. 21. von ihrer durch die Frucht bewirkten Stimmung spricht, konnte er den letzten Satz nicht durch γάρ sondern bloß durch δέ einführen, wodurch er von dem jetzt schon eintretenden καρπός zum τέλος, dem Endergebniß ihres neuen sittlichen Lebens fortschreitet. ζωὴ αἰών. s. II, 7. — Andere Erklärungen, εἰς für ἐν zu nehmen, εἰς ἁγ. für ἁγιασμοῦ, u. dergl., widerlegen sich selbst als ungrammatisch.

V. 23. Begründung dessen was V. 21 f. über das τέλος des Sünden- und Gottes-Dienstes gesagt worden ist. ὀψώνιον, was zum Speisekauf erfordert wird, gew. d. Löhnung des Soldaten, gewöhnlicher im Plur. als im Sing. Die Bedeutung hat sich hier insofern erweitert, als P. im Vorherg. nicht von einem Kriegsdienste, sondern vom Dienste überhaupt gesprochen hat, so daß der Lohn auch nur als Lohn schlechthin gedacht werden kann. τὰ ὀψ. τῆς ἁμ. ist der Lohn welchen die Sünde als Herrin ihrem Diener giebt. Eben so ist also τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ das χ. welches Gott den seinigen verleiht. Er nennt es nicht ὀψώνια, überhaupt nicht Lohn, weil es seiner Ueberzeugung angemessen ist, das ewige Leben nicht vom Verdienste des Menschen, sondern von der Güte Gottes abzuleiten, da zumal, wo er wie hier an die Vermittelung desselben durch Christum denkt. Die Vorstellung von Grot., Beng., Wetst., A., daß χάρισμα das Donativ der Soldaten bezeichnen solle, ist von Fritzsche u. A. bereits widerlegt. Mit diesen Worten übrigens schließt die seit V. 15. fortgelaufene Gedankenreihe ganz, wie denn auch Alles gesagt ist, was in Bezug auf den Gegenstand zu sagen war *).

*) Hier endet aber auch Fritzsche's Commentar, dessen zweiten Theile ich während der bisherigen Arbeit vergebens entgegen gesehn habe. Mit Bedauern, die vielfachen Belehrungen die er mir bisher gewährte, fortan entbehren zu müssen, setze ich dieselbe fort, da ich die Nothwendigkeit erkenne den ersten Theil des Buches über dies Kapitel hinaus fortzuführen.

Siebentes Kapitel.

V. 1. Die Anfangsworte ἢ ἀγνοεῖτε; fordern schlechterdings daß wir das Folgende als Beweisführung eines bereits ausgesprochenen Satzes aus einer unbezweifelten Thatsache ansehn, vgl. zu VI, 3. *). Nun ist der Satz welcher durch die nächsten VV. zum Bewußtseyn gebracht werden soll, unstreitig der, daß der Christ als Solcher frei vom jüdischen Gesetze sey, dieser aber im letzten Abschnitte weder ausgesprochen noch angedeutet, also kann auch die Verbindung nicht mit diesem, noch weniger mit VI, 23. gemacht werden **), sondern es bleibt nur übrig mit den meisten Ausll. den Verknüpfungspunkt oben VI, 14. zu suchen, wo der Satz οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν ausgesprochen ist, denn eben dieser ist's, der nun bewiesen werden soll. Wahr ist es freilich, eine solche Frage soll sich eigentlich einem unmittelbar voran gegangenen Gedanken anschließen, und auch unser Ap. folgt sonst dieser Regel; aber die Erscheinung ist doch da, und also anzuerkennen, und daher, wenn wir nicht etwa die Hypothese bilden wollen, er habe VI, 15—23. erst nachträglich eingeschaltet, so haben wir anzunehmen, er habe entweder die Nothwendigkeit eines Beweises für jenen Satz erst später eingesehn, oder — und wahrscheinlicher — um die verwandten Darstellungen der im Wesen des Christenthums begründeten Nothwendigkeit eines sittlichen Lebens nicht durch diesen Beweis von

*) Reiche leugnet dies, aber gegen den durchgängigen Gebrauch nicht nur des Ap. sondern aller Völker, wenn er nicht ἤ für ἤ gelesen wissen will, eine Partikel die dem Gebrauche des N. T. völlig fremd, und daher auch hier nicht einzuführen ist. Auch die Berufung auf II, 4. kann nicht als gültig angenommen werden.

**) Tholuck, Reiche, Meyer, A. versuchen zwar Anknüpfungen, aber sie können dieselben nur dadurch bewerkstelligen, daß sie vor unserm V. Gedanken einschieben, auf solche nicht ausgesprochene Gedanken aber kann eine Frage wie ἢ ἀγν. oder ἢ οὐκ οἴδατε nicht bezogen werden.

einander zu trennen, sich die Führung desselben gleich Anfangs vorbehalten. Und allerdings, wiefern von jetzt bis zu Ende des 8. K. bei der von ihm gewählten Anordnung Alles auf's trefflichste zusammen hängt, war wohl der kleine Uebelstand einer Rückkehr zu VI, 14. gegen den Vortheil welchen diese Anordnung für das Ganze brachte, kaum in Anschlag zu bringen. Ἀδελφοί. Diese Benennung hat Veranlassung gegeben daß Manche, z. B. Ch. Schmidt, neustens Reiche, urtheilten er wende sich hier förmlich an die Judenchristen allein, wie er ja die Juden seine Brüder zu nennen pflege; und dies um so mehr, als er hinzufügt γινώσκουσι — λαλῶ, und von der Befreiung vom Gesetz handeln will, die ja doch nur die Juden treffen zu können scheint, wenn nehmlich νόμος das mos. Gesetz seyn soll *). Aber erstlich kann man nicht erweisen, daß er nur Judenchristen diese so häufig bei ihm wiederkehrende Benennung ertheile, sodann findet sich keine Spur einer solchen Scheidung seiner Leser, und endlich, wenn γινώσκουσι das angeredete Objekt im Gegensatze gegen die μὴ γινώσκοντας bezeichnen sollte, müßte es den Artikel haben **); da es ihn nicht hat, ist es nur Andeutung des Merkmals an seinen Lesern, auf das es ihm hier gerade ankommt (Ich spreche ja mit Solchen welche das Gesetz kennen); und eine natürlichere Annahme die, daß er von der römischen, so wie überhaupt von jeder christlichen Gemeine vorausgesetzt, daß ihr die Kenntniß des A. T. und mithin auch des mos. Gesetzes, nicht mangele. Diese Voraussetzung finden wir bei ihm nicht nur in Bezug auf die Gemeinen Galatiens, wo man als Grund dieser Kenntniß ihre Hinneigung zum Mosaismus denken könnte, sondern auch auf die korinthische, meist aus Heidenchristen zusammen gesetzte, wie 1 Kor. X, 1 ff. erkennen läßt. Es konnte auch nicht anders seyn, da nach seiner eigenen Ueberzeugung das Christenthum in viel zu engem Zusammenhange mit dem Judenthum, und die Urkunden des letzteren — überdies

*) Reiche findet die Begründung der Ansicht, daß der Ap. hier „wie überhaupt seit II, 1.", die Judenchristen denke — Jenes offenbar unrichtig, da wir doch gewiß nicht annehmen dürfen, daß von dem ganzen rein didaktischen Theile des Briefes nur das kleine Stück I, 18—32. eine allgemeine, alles übrige bloß die specielle Bestimmung für einen Theil der Gemeine habe —, Theils „in Inhalt und Form der folgenden Rede", was ich noch nicht erkennen kann, Theils in der „gewöhnlichen Bezeichnung der Juden II, 18. 1 Kor. IX, 22. (20?)"; aber auch diese ist eine ganz andere in diesen Stellen als in der unsrigen.

**) Dies wird von den neusten Auslegern fast durchgängig anerkannt, nur Scholz (denjenigen die d. G. kennen) und Reiche urtheilen, ein Particip ohne Artikel könne eben das bedeuten wie mit demselben, was aber durchaus unrichtig ist, und gewiß durch das was Winer Gr. S. 106 f. über die Weglassung des Art. bei Appellativen sagt, nicht bestätigt wird.

die einzigen damals vorhandenen heiligen Bücher — bei ihm in viel zu hoher Achtung standen, als daß er Unbekanntschaft mit Geschichte und Lehre des bisherigen Gottesvolks irgendwo hätte voraussetzen, ja sogar dulden, geschweige denn wünschen können. Daher ich auch diese Worte nicht für brauchbar ansehn kann, um einen Schluß über die Bestandtheile der römischen Gemeine daraus zu ziehn *). ὅτι — ἀνθρώπου. Völlig abzuweisen ist hier die Verbindung von τοῦ ἀνδρ. mit ὁ νόμος, welche von Hammond, Mosheim, Elsner beliebt worden ist, aber durch die Stellung der Worte allein genügend widerlegt wird. Der Genitiv kann vom Verbum nicht losgerissen werden. Ὁ νόμος ist das mosaische Gesetz, von welchem das Wort nach beständigem Gebrauche des Ap. sowohl (s. zu II, 12.) als dem Zusammenhange und der Tendenz des ganzen Abschnitts allein verstanden werden kann, und von den meisten Ausll. verstanden wird. Falsch ist es den Begriff beschränken, und etwa (mit Carpzov, Bengel, Elsner, Ch. Schmidt) nur auf das mos. Ehegesetz ausdehnen zu wollen **); aber nicht minder falsch ihn zu erweitern, und mit Koppe von jedem Gesetze überhaupt, oder mit Glöckler das Sittengesetz zu verstehn, wie in der That einen Jeden der Verlauf des ganzen Kap. belehren kann, gesetzt auch daß er sich sonst nicht überzeugen könnte, daß P. auf seinem Standpunkte und vor seinen Lesern durch dies Wort nichts andres bezeichnen konnte als das mosaische Gesetz. Als Subj. des Satzes ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ dachten Orig., Ambr., Er., Hunn., Grot., Beng., Flatt, A. das Gesetz, aber Chrys., Theod., Theoph., Oek., Aug., Calv., Heum. u. v. A. den Menschen, und dieser Ansicht sind die neusten Ausleger sammt und sonders beigetreten. Mit Recht; zwar will ich den Gedanken: das Gesetz ist so lange des (einzelen) Menschen Herr, als es lebt d. h. als es überhaupt gilt, als seine Abschaffung nicht eingetreten ist, nicht für unpassend an sich oder tautologisch erklären, auch daß der Ap. das Bild von Leben oder Sterben des Gesetzes nirgends braucht, nicht gegen jene Erklärung anwenden, weil Wiederholung desselben nicht nothwendig ist; aber Theils ruht die von diesem allgemeinen Satze gemachte Anwendung auf die Befreiung des Christen vom Gesetz offenbar auf dem Gedanken, daß die Herrschaft desselben sich nicht über

*) Glöckler's Meinung, γινώσκειν bedeute anerkennen, von Gesetz wissen und sich dieses Gesetzes bewußt seyn, im Gegensatz gegen die Zügellosen, Unsittlichen, hängt zwar mit seiner Ansicht von der ganzen Stelle eng zusammen, kann aber nur als unbegründet abgewiesen werden.

**) Bengel und Carpzov hielten es gar für möglich, daß ὁ ἄνθρωπος das Eheweib bedeutete, während Elsner doch zufrieden war, ihm die Bedeutung: Ehemann, beilegen zu wollen.

die Grenze des Menschenlebens hinaus erstrecke, Theils ist überhaupt im ganzen Briefe nirgends die Rede von einer Aufhebung des Gesetzes, sondern allein von Lösung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem bisherigen Gebieter. Der einzige Grund für die andere Annahme, welcher aus V. 2 f. hergeleitet werden kann, ruht auf einer unrichtigen Ansicht dieser Verse, und kann gegen die aus V. 4. herzuleitende Vorstellung bei dem engen Zusammenhange des dort Gesagten mit unserm V. in keinerlei Anschlag gebracht werden. So lange, ist also der Sinn des Apostels, so lange der dem Gesetze unterworfene Mensch lebt, so lange währt auch die Macht des Gesetzes über ihn; dem steht entgegen: sobald er aber stirbt, hört die Gewalt des Gesetzes für ihn auf.

V. 2. 3. Wir betrachten den Inhalt dieser VV. zuerst für sich allein. ὕπανδρος γυνή, das dem Manne unterworfene Weib, Nachbildung des hebr. אִשָּׁה חַחַת אִישָׁהּ. Num. V, 29., wo die LXX es eben so ausdrückt; doch auch die griech. Schriftsteller brauchen diese Bezeichnung, wie die Lexica und Annotationen beweisen; δέδεται τῷ ζῶντι ἀνδρί, sie ist an den lebenden Mann gebunden, d. h. an ihren Mann, so lange als er lebt: und zwar νόμῳ durch das Gesetz; es gab nehmlich dasselbe zwar dem Manne die Erlaubniß sein Weib fortzusenden, wenn er wollte (Deut. XXIV, 1.), nicht aber dem Weibe, dessen Rechte das Morgenland bekanntlich wenig achtet. Obwohl daher kein bestimmtes Gesetz ihre lebenslängliche Gebundenheit verordnete, war es doch Annahme daß dieselbe gesetzlich Statt finde. Nach dem Tode des Mannes, heißt es ferner, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τ. ἀ. Dies Passiv mit ἀπὸ kommt noch V. 6., Gal. V, 4. vor; an allen drei Stellen ist nicht sowohl von Befreiung als von Aufhebung, Vernichtung der Statt gefundenen Verbindung die Rede, wie ja das Verbum vernichten bedeutet. Nicht ganz genau ist der Gegensatz ἀπὸ τοῦ ν. τ. ἀ., da im ersten Theile nur δέδεται τῷ ἀνδρί gestanden, und νόμῳ eine andere Beziehung gehabt; es kommt aber dem P. gerade auf die Lösung vom νόμος an, und darum sagt er nicht ἀπὸ τ. ἀνδρός, sondern ἀπὸ τ. ν. τ. ἀνδρός; der Sinn: vom Gesetze, nehmlich dem durch welches sie an den Mann gebunden war. Uebersetzungen wie potestas viri (Ch. Schmidt), verdunkeln den Sinn des Ap., quae viro consulebat (Grot.) trägt hinein, was nicht darin liegt, a lege, viro, als Appos. (Bengel), ist dem Zwecke des Ap. fremd. χρηματίζειν hat in der späteren Sprache die Bedeutung: einen Namen führen, vgl. außer Apg. XI, 26. noch Diod. Sic. I. p. 29. A. (c. 44.), und Jos. Ant. XII, 1. p. 388. ed. Col. Hebraismus finde ich so wenig im Futur, wo ja nicht von wirklichem Falle

die Rede ist, noch darin, daß nicht ἔσται steht, da es hier nur darauf ankam, wie die Sache durch's Gesetz bestimmt war. εἶναι und γίγνεσθαι ἀνδρί von der Hingabe des Weibes an den Mann wird aus der LXX mehrfach citirt, und kann Ruth I, 12. hinzugefügt werden. Der Satz τοῦ μὴ — μοιχαλίδα ist offenbar Folgesatz, denn das μὴ εἶναι μοιχαλίδα ist nicht der Zweck, um deß Willen sie frei wird, sondern die Folge der durch den Tod des Mannes wieder erlangten Freiheit. So verstehn auch die Meisten diese Worte, nur Meyer will sie schlechthin als Zwecksatz angesehn wissen. Welches ist nun die Bedeutung dieser Ausführung des Verhältnisses des Weibes ihrem Manne gegenüber? Die gangbarste Meinung war ehedem, daß sie eine Allegorie enthalte, deren tieferen Sinn man daher aufsuchen ging, und da natürlich Verschiedenes fand. Ein Theil (Aug., Mel., Beza, A.) erkannte in dem Weibe die Seele des Menschen, welche zuerst mit dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν vermählt sey, dann aber, wenn dieser — als παλαιὸς ἄνθρωπος — gestorben sey, sich mit Christo vermähle. Neustens hat Olsh. diese Vorstellung wieder aufgenommen, und besser aufzuputzen gesucht. Ich will auch nicht leugnen, daß P. eine solche Allegorie hätte bilden können, ohne weder von seiner Weise abzuweichen, noch etwas an sich unpassendes vorzutragen; aber das steht entgegen: 1) Bei dieser Erklärung ist es nach Olsh. eigenem Geständnisse unmöglich, νόμος in allen Stellen des Abschnitts wo es vorkommt, von demselben Gesetze zu verstehn; 2) es würde nicht nur höchst auffallend seyn wenn P. den παλ. ἄνθρωπος als den Mann der Seele, einen Theil der menschlichen Persönlichkeit als Mann der ganzen Person darstellen wollte, sondern auch unmöglich für die Leser ihn ohne eine Menge von Grübeleien und Reflexionen zu verstehn. 3) Der Gegenstand der Darstellung wird ein ganz andrer als der von P. beabsichtete. Daß er nehmlich Befreiung vom mos. Gesetz lehren wolle, ist nicht zu bezweifeln, durch den angenommenen Sinn aber käme er dahin Befreiung der Persönlichkeit des Menschen von den Banden der in ihr wohnenden Sünde zu lehren, d. h. verirrte sich durchaus von seinem Wege. Andere (Orig., Chrys. und die meisten bis auf Reiche) denken das mos. Gesetz als den Mann, und die Menschheit als das Weib; erlangen aber dadurch nichts weiter als den zweifachen Uebelstand daß P. nun 1) hier von Abrogation des Gesetzes reden muß, an die er hier nirgends denkt, und 2) sein so eben mit vieler Sorgfalt und Liebe ausgearbeitetes Bild treulos verlassen, und gerade als hätte er es nicht gezeichnet, zu einem ganz anderen überspringen würde, da dort nicht das Gesetz der Gestorbne ist, sondern die Christen die ihm früher unterthan gewesen sind; ein verkehrtes Beginnen, das

man umsonst mit der Schonung zu bemänteln gesucht hat, welche er den Judenchristen angedeihen lassen wolle. Dies Mißlingen allegorischer Deutung führte mich in der 1. Aufl. darauf, mit völliger Aufgebung derselben in unsern VV. nur ein Beispiel zur Erläuterung des Satzes, daß das Gesetz den Menschen nicht länger binde als sein Leben währe, anzuerkennen, und dieselbe Ansicht finde ich bei Benecke, Scholz, Köllner, de Wette, Meyer ausgesprochen. Ich beharre bei ihr. Ganz passend ist das Beispiel nicht, weil im ehelichen Verhältnisse nach jüdischem Rechte der Mann sterben muß, damit das Weib frei werde *), in seiner Darstellung aber der Mensch durch eignen Tod aus den Banden des Gesetzes loskommt. Aber Theils mußte der Ap. das Beispiel nehmen, wie die Wirklichkeit es bot, Theils erreicht er doch auch so seinen Zweck, welcher immer nur ist, die Auflösung gesetzlicher Verbindungen durch den Tod mit einem Beispiel zu belegen. Glöckler findet auch ein Beispiel, aber für den Satz daß es auch Verhältnisse gebe, wo die bindende Gewalt des Gesetzes nicht bis ans Ende des Lebens währe, und übersetzt daher γάρ durch jedoch, was er freilich thun muß, da V. 1. die Herrschaft des Gesetzes während des ganzen Lebens ausgesprochen ist, was aber allein schon hinreicht, seine ganze Auffassung als verwerflich darzustellen.

V. 4. knüpft sich unmittelbar an V. 1. an, und kann es thun, sobald V. 2 f. nur erläuterndes Beispiel des dortigen allgemeinen Satzes war. Die Part. ὥστε stellt uns den folgenden als Schluß aus jenem dar, und das ist er auch, aber abgekürzt, und dadurch Einiges aus dem Untersatze in den Schlußsatz herein gekommen, so wie auch das Beispiel von der Ehe auf die Form der Darstellung nicht ohne Einfluß geblieben ist. Der Schluß sollte eigentlich so ablaufen: Das Gesetz ist Herr über den Menschen so lange derselbe lebt, mit seinem Tode aber hört seine Herrschaft auf — dieser letzte Theil des Obersatzes ist nicht ausgesprochen, aber daß er gedacht sey, unzweifelbar —; Ihr seyd gestorben mit Christo; also hat über Euch das Gesetz keine Herrschaft mehr. Der Untersatz ist weggeblieben, aus ihm aber das „mit Christo", ob auch in anderer Form, in den Schlußsatz herüber genommen; dagegen das eingeschobene Beispiel hat erstlich die Beifügung von καὶ vor ὑμεῖς, sodann aber die bildliche Denkform des γενέσθαι ἑτέρῳ herbei geführt. So findet

*) Umkehren konnte P. dasselbe nicht, und von der Freiheit des Mannes durch den Tod des Weibes reden, denn 1) ist der Mann vermöge seines Scheidungsrechtes auch während ihres Lebens frei, und 2) ist das Gesetz des Menschen Herr, und konnte daher unter dem Bilde des Weibes, der Sklavin ihres Mannes, unmöglich gedacht werden.

zwar ein richtiger Nexus Statt, ist aber durch die Form der Rede in Etwas verdunkelt. Was das Einzele anlangt, hätte der Ap. seinen Zweck von logischer Seite durch ἀπεθάνετε allerdings erreicht, denn nur auf das Gestorbenseyn kommt es in seinem Schlusse an; aber er hat ἐθανατώθητε gesetzt, Theils weil das Sterben durch die Tödtung Christi, in deren Gemeinschaft der Gläubige eingetreten ist, erfolgt, Theils weil er überhaupt die in seinen Verhältnissen, wie zur Sünde so auch zum Gesetz, eingetretene Veränderung nicht als eine von ihm selbst bewirkte, sondern als eine von Gott durch Christus an ihm hervorgebrachte betrachtet wissen will. διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ, durch den Leib Christi *), nehmlich den am Kreuze getödteten. Dieser wird als Vermittelung des Todes der Gläubigen dargestellt, wiefern diese nach den Erörterungen des vor. Kap. mit Christus gestorben sind, die Tödtung Christi vermöge der innigen Gemeinschaft in welche sie mit ihm eingetreten sind, ihre eigene Tödtung gewesen ist. Wie Christus ein für alle Mal tod ist, wie in Bezug auf die Sünde (VI, 10.) so auch auf das Gesetz, so sind es auch die Gläubigen durch ihn. Den Tod aber hat er erlitten an seinem Leibe, also sind auch sie für das Gesetz gestorben durch seinen Leib. Diejenigen welche (nach Tholuck) den Leib Christi hier als das Opfer für die Menschheit auffassen, tragen eine Vorstellung in die Worte herein, welche dem ganzen Abschnitte fremd ist, und daher hier fern gehalten werden muß. εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ. Das gebrauchte Beispiel von dem Verhältnisse des Weibes zu ihrem Manne hat den Ap. auf ein Bild geführt, daß er, ob auch nicht von Individuen, doch vom Ganzen der Gemeine, nicht ungern braucht, auf das Bild einer Ehe zwischen ihr und Christus (vgl. 2 Kor. XI, 2. Eph. V, 25 ff.), und Statt nun einfach zu sagen εἰς τὸ γεν. ὑμᾶς χριστοῦ, was der eigentliche Sinn seiner Rede ist, braucht er denselben Ausdruck wie oben von dem Weibe das eines andern Mannes wird. Aber Unrecht haben würde man, wenn man hieraus schließen wollte, daß schon dort Allegorie, und der Ausdruck eben so bildlich zu verstehn gewesen sey wie hier; denn der spätere kann durch den früheren veranlaßt seyn, ohne daß dieser schon gefaßt wurde wie jener. Wiefern nun diese Veränderung des Herrn die Absicht der ganzen Veranstaltung, und namentlich der (geistigen) Tödtung gewesen ist, kann das ganze Satzglied unbedenklich als Zweckſatz angesehn werden; obwohl nicht nothwendig, da Infinitive mit εἰς nicht selten bloß die Folge, bis zu

*) Glöckler's Meinung, χρ. mit dem Art. sey nicht als Nom. ppr. sondern in der vollen Bed. des appell. zu fassen, ist als unbegründet abzuweisen.

welcher hin Etwas gereicht, andeuten. Der neue Herr wird nicht mit seinem Namen, Christus, sondern durch die Umschreibung: τῷ ἐκ ν. ἐγερθέντι bezeichnet. Warum so? Weil er nur als der Auferstandene ihr Herr seyn kann, und sie, die Gestorbenen, nur in dem neuen Leben ihm gehören können, dessen Möglichkeit ihnen in seiner Auferstehung gegeben ist. Als die Gestorbenen sind sie vom Gesetze frei, als die mit ihm Auferstandenen leben sie mit ihm und unter ihm. Das καρποφορεῖν τῷ θεῷ erklärt sich leicht. Die aus dem innern Grunde der Gesinnung hervorgehenden Handlungen bezeichnet P. gern als eine Frucht, vgl. VI, 21. Gal. V, 22. Auch hier kann die Rede nur von solchen seyn, nehmlich von dem sittlichen Wandel welcher aus der Hingabe an Christus herfließen muß; ob der Ausdruck Fortführung des Bildes von der mit ihm eingegangenen Ehe sey (Meyer u. A.) oder nicht, mag, da in ihm selbst eine Nöthigung dazu nicht liegt, unentschieden bleiben. Diese Früchte werden Gott getragen, wiefern die Gläubigen jetzt δοῦλοι τ. θεοῦ sind (VI, 22), und als solche Alles was sie thun für Gott thun müssen, überhaupt sich ihr ganzes Leben und Thun auf ihn beziehen muß. Auffallend ist hier das Ueberspringen aus der zweiten Person in die erste, wenn man dies letzte Glied mit dem Hauptsatze, oder mit den Worten εἰς τὸ γ. ὑμᾶς ἑτέρῳ verbindet; dies hat Koppe bewogen es vielmehr mit dem Particip τῷ — ἐγερθέντι zu verbinden, in dem Sinne: der darum von den Todten auferweckt worden ist, damit wir Gott Frucht bringen mögen. Rosenm. folgt ihm, Andere erwähnen der Sache nicht. Für sich hat diese Verbindung die Aufhebung des Uebelstandes in der Person, auch im Gedanken an sich nichts wider sich. Aber auffallen müßte doch, daß P. seinen Hauptsatz ἐθανατώθητε κ. τ. λ. so ganz vergessen haben sollte, um an einen bloßen Beisatz die Angabe des Zwecks anzufügen, und wir erhalten dadurch anstatt eines unpassenden, aber in andern Hinsichten dem Stile Pauli nicht gerade fremden Ueberspringens in der Construktion ein Ueberspringen in Gedanken, das um so weniger gefallen kann, als V. 5. 6. sich immer noch auf den im Hauptsatze vorgetragenen Gedanken beziehn. Und aus diesem Grunde kann ich Koppe's Ansicht nicht beitreten. Die Vertauschung der Person findet ihre Entschuldigung darin, daß nicht nur das was P. sagt, allgemeiner als für die römische Gemeine gilt, sondern auch der Apostel sich in allgemeinen, das Ganze angehenden Ansichten viel lieber bewegt, als im engen Kreise des Besondern und Individuellen.

V. 5. 6. Erläuterung der letzten Worte ἵνα καρπ. τ. θ. Der Ap. stellt die Zustände vor und nach der Annahme des Christenthums einander entgegen, um zu zeigen, wie ein Frucht-

bringen für Gott, in dem frühern unmöglich, erst durch den Eintritt in den gegenwärtigen möglich geworden sey. Der erste dieser Zustände wird εἶναι ἐν σαρκὶ genannt, und dies als Etwas bezeichnet, was nicht mehr Statt finde*). Zur Erklärung dieses Ausdrucks, glaube ich, wird Folgendes dienen können: Σάρξ, obwohl von σῶμα oft verschieden, bedeutet doch Eph. II, 15. ohne Zweifel den menschlichen Leib, und περιπατεῖν ἐν τῇ σαρκὶ 2 Kor. X, 3. das Leben im Leibe, gerade wie 2 Kor. V, 6. ἐνδημῆσαι ἐν τῷ σώματι Ausdruck desselben ist. Die Worte führen also nur auf die Vorstellung des (physischen) Lebens, und P. scheint daher die Zeit des Lebens als eine vergangene zu bezeichnen. In Bezug auf das eigentlich so genannte Leben ist dies unmöglich, nur figürlich könnte er es thun. Nun hat er bisher schon viel von einem Tode gesprochen, welchen der Gläubige beim Eintritt in die neue Stellung erfahren habe, und daß diese Vorstellung noch fortwirke, dafür zeugt V. 6., wo das Part. ἀποθανόντες dem ὅτε — σαρκὶ entgegen steht. Wir müssen folglich unsre Worte von einem figürlich so genannten Leben verstehn. Zuzugeben ist daß das Bild in dieser Form — sich im Leibe befinden — sehr kühn erscheine, doch um diese Kühnheit bedeutend zu mildern, wird, hoffe ich, die folgende Betrachtung dienen können. Der Ap. schreibt an Heiden- und Juden-Christen, Beider frühern Zustand will und soll er umfassen mit seinem Ausdrucke, Andeutung daß er ein — seitdem verlornes — Leben gewesen sey, ebenfalls hinein legen. ζῆν ohne Beisatz konnte er dazu nicht brauchen, da es zwar den letztgenannten Zweck befördert, aber zur Charakteristik des frühern Zustandes nichts genützt hätte, wozu noch kommt daß er denselben wohl nicht als ein ζῆν betrachtet wissen will, wiefern er in anderer Hinsicht ihn sogar als ein νεκρὸν εἶναι denkt. ζῆν (εἶναι) ἐν νόμῳ (ὑπὸ νόμον), paßte nur auf die Judenchristen. Wie er nun Gal. IV, 3. zur Bezeichnung der Knechtschaft der Heiden und Juden vor ihrer Bekehrung den beide Arten derselben umfassenden Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου wählte, so scheint er hier sich mit Absicht eines solchen zu bedienen, welcher zu gleicher Zeit dem Gegensatze des Todes dienen, und die Beschaffenheit des frühern Lebens passend für beide Hälften der Menschheit anzeigen könnte. Das nehmlich, worin der Zustand unter dem Gesetz und im Heidenthum zusammen kam, war das σαρκικόν, denke man nun an die Eigenthümlichkeit des frühern Gottesdienstes, oder an die geistige Stellung beider Theile. Beide dienten, handelten, suchten Verdienst κατὰ σάρκα, Beide waren

*) Nur im Vorbeigehn werde bemerkt, daß auch hier ein Nationalgrieche geschrieben haben würde: ὅτε μὲν γὰρ κ. τ. λ.

in ihrem Richten und Trachten σαρκικοί, auf σαρκικά gerichtet, für die σάρξ lebend. Darum nennt er ihren Zustand εἶναι ἐν τῇ σαρκί. Die Ausleger haben großen Theils dadurch gefehlt, daß sie des mehrfachen Zwecks vergaßen, welchen der Ap. bei der Wahl des Ausdrucks zu verfolgen hatte, und ihn daher einseitig deuteten, entweder bloß von dem fleischlichen Zustande in Gesinnung und Handelweise (Orig., Chrys., Ans., Beza, Par., Cal., S. Schmidt, Wolf, Bengel, Heum., Reiche, Glöckler, A.), oder allein vom Stande der Juden unter dem Gesetze, welches sie der Eine so der Andere anders in dem Worte σάρξ zu finden suchten (Theod., Hamm., Cram., Koppe, A.); die neusten haben sich der richtigen Auffassung mehr oder minder angeschlossen, indem sie sowohl den Gegensatz des Lebens und Todes als auch die Eigenthümlichkeit des erstern ins Auge fassen. So Köllner (Bezeichnung des Lebens der Christen vor dem Sterben mit Christo als eines Zustandes in welchem die Sinnlichkeit vorherrschend war), de Wette (das Leben unter dem Gesetze [zu eng] und der dadurch aufgeregten Sinnlichkeit zugleich), Meyer, Stengel. Im Hauptsatze bedeuten παθήματα, im N. T. gewöhnlich Leiden, hier wie Gal. V, 24. Begierden, Leidenschaften. Der beigefügte Genitiv τῶν ἁμαρτιῶν kann zwar, wie häufig geschieht, durch das Adj. sündlich bequem wiedergegeben werden; aber zu fragen ist doch, ob er subjektiv oder objektiv zu fassen sey. Wenn jenes, so ist er entweder possessiv — die Leidensch. welche den ἁμαρτίαις angehören — oder caussativ — die L., welche durch die ἁμ. hervorgebracht werden —; wenn dieses, so sind die ἁμ. von den παθ. hervorgebracht. Die erste Fassung hat in ihren beiden Arten das Unbequeme, daß ἁμ. innere sündliche Neigungen bezeichnen würde, wofür sich zwar ἡ ἁμαρτία in ihrer Personificirung, nicht aber der Plural zu eignen scheint; bei der zweiten sind οἱ ἁμ. sündliche Handlungen, welche auch 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4. Eph. II, 1. Kol. I, 14. ἁμαρτίαι heißen, diese aber werden durch die παθήματα = ἐπιθυμίαι wirklich erzeugt; wir nehmen also diese Auffassung für die wahre an. τὰ διὰ τοῦ νόμου. Die durch das Gesetz entstandenen oder gewirkten. Daß nur dies der Sinn seyn könne, Chrys. und Carpz. Ergänzung von φαινόμενα, γνωστά, gänzlich falsch, und gar nichts*) zu suppliren sey, liegt vor Augen; wie P. dies meine, wird er selbst weiter unten klarer machen. ἐνηργεῖτο — ἡμῶν, waren wirksam oder thätig in unsern Gliedern.

*) Also auch weder ἀφορμὴν λαβόντα (Grot., Koppe), noch κινούμενα (Olsh.), oder irgend ein bestimmtes Particip., indem ein jedes überflüssig sowohl als durch nichts indicirt seyn würde.

Wir wissen bereits, wie P. die μέλη als den Sitz der Sünde zu fassen pflegt*). εἰς—θανάτῳ. Da hier die παθ. als ἐνεργούμεναι, also personificirt, dargestellt sind, so kann man sich Meyers Auffassung, als sey dies ihr Zweck gewesen, gern gefallen lassen; nothwendig indessen ist sie nicht, da es dem Ap. nur darauf ankommt, die Folgen oder Früchte darzustellen, welche der frühere Zustand gebracht, nicht aber irgend eine Absichtlichkeit in ihrem Eintreten nachzuweisen. Was den Ausdruck selbst betrifft, so ist θάνατος zu verstehn wie VI, 16. 21. 23., dieser Tod ist personificirt, und als der Oberherr dargestellt, welchem im frühern Zustande eben so ein Gewinn zu Theil geworden aus dem Leben der Menschheit, wie er im gegenwärtigen Gott zu Theil werde. Ein solcher durch den Gegensatz hervorgerufener Ausdruck ist nicht überscharf zu pressen, der Sinn ist, die Frucht des frühern Lebens sey der Tod gewesen.

V. 6. Die auf Beza's Conjektur beruhende Lesart ἀποθανόντος ist in den neuern Ausgaben mit Recht in die durch große Auktorität**) gestützte ἀπαθανόντες verwandelt worden und war nur ein Kind der falschen Meinung daß P. das Gesetz als gestorben betrachte. Neustens hat Reiche sich geneigt erklärt, die rein occid. Lesart τοῦ θανάτου***) vorzuziehn, wie R. Simon vor ihm gethan, doch ohne genügenden Grund. Das Part. konnte eine andere Stellung erhalten, nehmlich gleich nach νυνὶ δὲ, und die Rede floß dann etwas besser ab; doch kann man die vorhandene Stellung nicht durchaus für fehlerhaft erklären. Wenn P. sagt: Jetzt sind wir vom Gesetze los, so kann er dies allerdings nur von den Juden mit voller Wahrheit sagen und so scheint es als mache er entweder einen mangelhaften Gegensatz, oder beziehe sich auch das εἶναι ἐν σαρκὶ des vor. V. nur auf sie. Doch dürfen wir auch nicht vergessen wie viel ihm daran liegen mußte, einmal die Judenchristen von ihrer Freiheit zu überzeugen, und sodann die Ansprüche dieser an die Heidenchristen abzuwehren. War nun Jenen glaublich geworden, daß zwischen dem Gläubigen und dem Gesetze alle Verbindung aufgehoben sey, so war eben damit auch dargethan, daß jene Ansprüche nicht mehr zu machen seyen; und so konnte er wohl da wo er den allgemeinen Zustand Aller zu schildern hatte, einen Ausdruck brauchen, der sich auf Alle bezog, da aber wo

*) Glöckler (nach Estius) nimmt das Verbum passiv, und nennt die mediale Fassung willkürlich. Es ist aber längst dargethan und anerkannt, daß ἐνεργεῖσθαι bei unserm Ap. immer Medium, nie Passivum ist. S. z. Gal. V, 6.

**) ACJ, viele Min. beide Syr. Ar. Kopt. Aeth. Arm. Slav. Bas. Cyr. Chrys Theod. Dam. Theoph. Oek. Theodul. Text. Ruf.

***) DEFG. Vulg. It. ein. Hdschr. b. Ruf. Hier. Aug. Ambr. Vig. tapf. Sedul. Beda.

die eingetretene Veränderung, einen nur auf die Juden, die zunächst davon betroffenen, bezüglichen. Die sehr gewöhnliche Verbindung des Relativs ἐν ᾧ mit τοῦ νόμου wird durch die Stellung des Particips nicht unmöglich gemacht, wie Meyer urtheilt, welcher sich der Heumann'schen Auffassungsart, bei welcher zu ἀποθανόντες das Demonstr. ἐκείνῳ hinzu gedacht ist, angeschlossen hat. Mußte ich schon bei VI, 21. mich gegen eine solche Ergänzungsart erklären, so glaube ich es hier noch mehr thun zu müssen, weil ein Wort da ist, worauf das Rel. bezogen werden kann, eine Wiederholung des Begriffs desselben durch ein Pron. demonst. daher nur dann zweckmäßig wäre, wenn ein besonderer Nachdruck bewirkt werden sollte, in diesem Falle aber auch das Pron. wirklich ausgesprochen werden mußte. κατειχόμεθα, sagt er, wir wurden festgehalten in dem Gesetze, wie ein Gefangener im Gefängnisse (vergl. Gal. III, 23. ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι), oder wie das Weib im γυναικὸν des Mannes, d. h. wir waren an das Gesetz als unsern Herrn gebunden, ihm verpflichtet. So wie nun der Darstellung des vorigen Zustandes V. 5. in den Worten εἰς — θανάτῳ die Schilderung der Folgen für das Leben beigefügt war, so folgt auch hier in den letzten Worten ὥστε — γράμματος eine Beschreibung der Früchte welche die Befreiung vom Gesetz im sittlichen Leben bringt. So daß wir dienen, sagt er, oder dienen können, es versteht sich, τῷ θεῷ. Zwar ist auch wegen VI, 18. von Einigen τῇ δικαιοσύνῃ hinzugedacht worden; aber dies ist nicht nur viel zu entfernt, sondern auch die Beziehung in welcher die Worte zu V. 4. stehn, macht nur jene Ergänzung möglich. Der Dienst geschieht ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*). Durch diese Ausdrücke werden, wie ich erachte, nicht sowohl äußerlich erscheinende Verfassungen — die des Christenthums und Judenthums —, auf welche das Bisherige in keiner Weise hingedeutet hat, als vielmehr Zustände des inneren Lebens angezeigt. Der Christ als solcher ist καινὴ κτίσις (2 Kor. V, 17.), lebt daher — und dienet Gott — ἐν καινότητι, in Neuheit, d. h. einem neuen Zustande — ἐν καινότητι ζωῆς (VI, 4.) —; das Alte (τὰ ἀρχαῖα ebd., welches auch als τὰ παλαιὰ gedacht werden könnte) ist vergangen, sein früherer Zustand ist für ihn παλαιότης, der er enthoben ist. Für den Heiden fand ein δουλεύειν in dem Sinne wie es hier gemeint ist gar nicht Statt, darum, und weil überhaupt sein Gemüth nur auf die Lösung vom Gesetze — dem der Heide nicht unterworfen werden soll — gerichtet ist, erwähnt er

*) Daß auch der zweite Dativ von der Präp., und nicht wie Bengel wollte von δουλεύειν abhängig sey, wird anerkannt und bedarf keines Beweises.

seiner gar nicht, giebt nur den Gegensatz des Lebens unter dem Gesetze gegen das neu eingetretene. Jenes nennt er γράμμα, wie II, 29., d. h. geschriebenes Gebot, um es dadurch als etwas äußerliches, das Innere des Menschen nicht berührendes zu bezeichnen; παλ. γράμμ. wird den alten Zustand andeuten, in welchem das γράμμα herrschte, Norm oder Prinzip des Lebens war, und welcher daher so beschaffen war, wie das γρ. ihn zuwege bringen konnte, wo kein wahrer Dienst, aber viel Uebertretung zu finden war. πνεῦμα ist der göttliche Geist, den die neue Verfassung als διαθήκη πνεύματος (2 Kor. III, 6.) verleiht, den jeder Christ als Solcher besitzt, und welcher Princip seines Lebens wird. Eben dadurch wird nun also sein jetziger Zustand eine καινότης πνεύματος d. h. ein neuer Zustand, wie ihn das πνεῦμα wirkt, und wie er seinem Wirken angemessen ist, nehmlich ein geistiger, und darum (2 Kor. III, 17.) freier, in welchem der wahre Dienst Gottes möglich wird. — Hiermit aber schließt die mit VI, 1. begonnene Verhandlung, und eine neue, doch aus ihr sich entspinnende, hebt an.

Der nun folgende Abschnitt hat eine so große Bedeutung für die biblische Anthropologie, und wiefern die gesammte christliche Theologie an dieser hängt, auch für die letztere, daß wohl kein Wunder ist, wenn die Exegese in ihrer Abhängigkeit von der Dogmatik hier nirgends zu derjenigen Unbefangenheit gelangen konnte, welche allein ihr möglich gemacht haben würde ein reines Ergebniß über das zu erlangen, was hier eigentlich der Ap. wolle, und was er lehre. Die unsrige wird sich bemühen, mehr noch als in der ersten Aufl. geschehen ist, sich alles eigenen Systemes zu entledigen, und dem Gedankenzuge des Schreibenden Schritt vor Schritt nachfolgend, möglichst reine Resultate zu gewinnen, deren sich der biblische Theolog zur Bildung einer paulinischen Anthropologie bedienen könne. Der Zweck des Ap. bei Abfassung des Abschnitts ist nicht der einer anthropologischen Erörterung, sondern was er über den Zustand des Menschen sagt, dient einem andern Zwecke. Die Frage mit welcher V. 7. anhebt, könnte auf die Meinung führen, er wolle nichts weiter als die falsche Folgerung aus dem Bisherigen, daß das Gesetz ἁμαρτία sey, zurückweisen und widerlegen; aber diese Meinung würde irrig seyn. Vielmehr, so wie er VI, 1. eine falsche Folgerung aufstellt, im Folgenden aber keineswegs nur die Unrichtigkeit derselben, sondern Statt dessen die Nothwendigkeit des Gegentheiles darthut, so benutzt er auch hier nur eine solche, um ganz affirmativ sich über das wahre Verhältniß des Gesetzes zur Sünde auszusprechen, und den Zustand des unter seiner Herrschaft befindlichen Menschen vor der Erlösung durch Christum darzustellen, worauf er Kap. VIII. den seligen Zustand des Er-

lösten vollständiger als bisher ins Auge fassen wird. Ist nun aber auch die Widerlegung jenes Gedankens nicht sein eigentlicher Zweck, so würden wir doch auch auf der andern Seite irren, wenn wir meinen wollten, er greife ihn bloß aus der Luft, ohne irgend äußere Veranlassung. Vielmehr war eine solche für ihn gegeben einerseits in dem was er bereits über das Gesetz gesagt, namentlich in den Sätzen VI, 14., die Sünde wird Euer nicht mächtig werden, weil Ihr nicht unter dem Gesetze steht, und oben V. 5., die Leidenschaften der Sünde, welche durch das Gesetz gewirkt sind, wiefern jener offenbar zu der Folgerung hinführt: Ständen wir also unter dem Gesetze, so würde die Sünde unser mächtig seyn, dieser aber dem Gesetze mit bestimmten Worten einen Einfluß auf Erzeugung der παθήματα beilegt, so daß eine Erklärung über den wahren Einfluß desselben durchaus für ihn nothwendig wurde. Andrerseits aber lag die Veranlassung für ihn in den Erfahrungen die er in seinem Apostelamte gemacht. Nicht nur kennen wir aus der Apg. und aus seinen Briefen den Kampf den er überhaupt mit dem Judenthume zu bestehen, und die Lästerungen die er von den Volksgenossen als Gesetzfeind zu erdulden hatte, sondern wir dürfen auch mit einiger Zuversicht annehmen, daß er im mündlichen Lehrvortrage Sätze wie die obigen mehrmals ausgesprochen, und Fragen wie die nun folgende dafür empfangen hatte. Und auch diese bewirkten für ihn die Nothwendigkeit sich in diesem Schreiben ein für alle Mal darüber zu erklären.

V. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν*; s. zu IV, 1. VI, 1. Daß *ὁ νόμος* das mos. Gesetz sey, wird allgemein anerkannt, Origenes Annahme, es sey nicht dies sondern das innere oder natürliche, ist unbegründet und längst abgewiesen*). Das Urtheil, das Gesetz sey Sünde, konnte dem Ap. nicht im buchstäblichen Sinne vorgeworfen werden, denn Sünde kann ein Gesetz nicht seyn; auch nicht in dem daß es Sünde fordre oder gebiete (Heum., Bretschn., Glöckl.), denn nicht ein Wort woraus eine solche Folgerung gezogen werden möchte, hat er ausgesprochen, sondern nur, daß es etwas böses, unsittliches in sei-

*) Olshausen hat dieselbe dahin modificirt, daß er das Wort vom „Sittengesetz überhaupt, in allen Formen seiner Offenbarung bei Heiden, Juden und Christen" versteht, aber obwohl was P. über das Verhältniß der Sünde zum *νόμος* sagt, auch bei dieser Annahme gelten würde, so bedeutet doch erstlich *ὁ νόμος* immer das jüdische Gesetz, ist ferner im Bisherigen nur von diesem gesprochen worden, so daß die Einrede sich nur auf dies beziehen kann, und ist endlich die ganze folgende Darstellung von der Art, daß an einen Christen als Solchen in keiner Weise, aber auch nicht an den Heiden in seiner äußern Ungebundenheit, sondern nur an einen Menschen gedacht werden kann, in welchem die Sünde sich unter dem sichtbaren Joche des positiven — also des jüdischen — Gesetzes entwickelt.

nem Wesen, und daher als Gesetz auch für Andere Prinzip der Sünde sey, daß also die παθήματα τ. ἁμ. aus dem Gesetze unmittelbar als Wirkung hervorgehen. Wenn sehr viele Ausll. ἁμαρτία geradezu als Ursache der Sünde erklären, so gehn sie weiter als der Ausdruck sowohl, als des Ap. wahre Meinung gestattet. Was jenen anlangt, so würde ein Satz wie dieser: ὁ νόμος γίγνεταί μοι ἁμ. sich so deuten lassen: es wird Sünde für mich d. h. es bringt dieselbe für mich hervor, so wie Eph. II, 14. Christus unser Friede heißt, wiefern er uns den Frieden bringt, aber ἐστιν ἁμ. ohne beigefügtem Gen. oder Dat. kann dies nicht bedeuten, daher auch die Stelle Micha I, 5. nicht als Belegstelle dienen kann. Die Meinung des Ap. aber geht nur dahin, ob das Gesetz, dem er im Obigen einen Sünde erregenden Einfluß zugeschrieben hat, selbst unsittlich sey, ob man aus jenem Einflusse den Schluß rückwärts auf eine Eigenschaft des Gesetzes machen dürfe? Aber auch jene Beschuldigung mußte nicht nur dem eifrigen Juden, sondern auch dem Ap. selbst, der das Gesetz als ein göttliches anerkannte, als wahre Gotteslästerung erscheinen; daher er sie durch μὴ γένοιτο voll Abscheu zurückweist, und hierauf erst in die Auseinandersetzung seiner wirklichen Ansicht einzugehen anfängt. Die beiden folg. Sätze werden insgemein — ehedem auch von mir — hypothetisch gefaßt, gerade als hätte P. geschrieben: οὐκ ἔγνων ἄν, οὐκ ᾔδειν ἄν. Unrichtig, wie ich glaube. Was den ersten anlangt, so ist er ganz einfach: peccatum non cognovi nisi per legem, ich habe die Sünde nur (erst) durch das Gesetz kennen gelernt, woraus dann freilich folgt: wäre das Gesetz nicht gewesen, so hätte ich sie (vielleicht) gar nicht kennen gelernt. Der zweite welcher jenen erläutern oder erweisen soll, hat nicht wie er einen Aorist, sondern das Impf. ᾔδειν, ich wußte oder kannte, und ist in seinem Verhältnisse zum Bedingungssatze eben so zu erklären, wie unzählige Sätze bei Tacitus, nehmlich für sich selbst als einfach assertorisch, aber einen zu ergänzenden hypoth. Satz mit sich führend. Ich kannte nicht, und würde überhaupt gar nicht kennen, wenn nicht u. s. w. Vergl. zu Gal. II, 16. Nun spricht der Ap. hier in erster Person, und behält diese Form der Rede durch das ganze Kap. bei. Da fragt sich: von Wem redet er? Einige haben geurtheilt, er spreche geradezu von sich selbst, schildre seinen eignen Zustand vor seiner Bekehrung zum Christenthum (Par., Vorst.). Dies ist undenkbar, eine so bloß persönliche dem allgemeinen Stoffe den er hier zu behandeln hat, gar nicht oder nur durch Umwege dienende Schilderung kann er nicht geben wollen. Andere, und ihrer eine große Zahl von Aelteren und Neueren, lassen ihn gar keine Rücksicht auf die eigene Erfahrung nehmen, sondern bloß das was er als die allgemeine Erfahrung entweder aller Menschen, oder der Juden ins

Besondere vorzutragen habe, auf sich selbst übertragen, sey es nun aus einem Streben nach Deutlichkeit, Lebhaftigkeit, Abwechselung der Darstellungsart, oder aus Bescheidenheit und Demuth, oder aus Besorgniß zu mißfallen, oder aus welchem Grunde sonst, wogegen Reiche auch diese Form nicht einräumt, sondern ein rein dramatisches Verfahren, so daß die erste Person die des Juden sey, der als Nation oder Collektivperson auftrete. Die welche Uebertragung auf die eigene Person annehmen, nennen dieselbe μετασχηματισμός aus 1 Kor. IV, 6. und berufen sich zum Beweise daß P. denselben liebe außer dieser Stelle auf 1 Kor. VI, 12. (mit Unrecht) X, 29 f. XIII, 11 f. Gal. II, 18. Es bedurfte kaum der Belege, da es allgemein menschliche Redeform ist, allgemeine Sätze in erster Person auszusprechen. Von dieser Seite möchte sich diese Ansicht nicht angreifen lassen, wohl aber die von einer bloßen Dramatisirung, die, in schnell auf einander folgenden Wechselreden überall vorkommend, für eine so lange, so ausführliche, so tiefer Empfindung volle Schilderung sich um so weniger eignen dürfte, als nicht das mindeste Zeichen vorhanden ist, um den Leser zu belehren daß der Schreibende sich auf einmal aus der eignen Person heraus in eine fremde, und zwar nicht in die eines fremden Individuums sondern einer Collektivperson, ja einer ganzen Nation versetze, und in dieser — so will es Reiche — wieder zwei Personen, die der bessern und der schlechtern Juden, zugleich unterscheide und als Theile einer und derselben Person aufführe. Meine Ansicht ist noch immer diese: Paulus trägt vor was er für allgemeine Erfahrung Aller unter dem Gesetze ansieht, in eigner Person, nicht als bloßen Metaschematismus, als ginge es ihn gar nichts an, sondern weil er diese Erfahrungen selbst gemacht, diese Kämpfe selbst bestanden, diese Schmerzen selbst empfunden, dieses Elend selbst in seiner ganzen Bitterkeit gekostet hat, und darum so ausführlich, darum so lebendig, darum mit so tiefer Empfindung und so starken Farben. Paulus war, das bezeugen seine Briefe wie sein ganzes Leben, eine stark erregbare Natur, mit gewaltigen Trieben, mächtigen Leidenschaften, einer von denjenigen Menschen, in denen Alles heftig ist, und welche daher von gemäßigten Naturen nie begriffen, unaufhörlich falsch beurtheilt werden. Sein Wille war gewiß von Jugend auf dem Guten zugewandt gewesen, ja in äußerlich gesetzlicher Tugend hatte er sich ausgezeichnet; aber in seinem Innern hatte — freilich nur ihm bekannt — die Sünde nicht geruht, sondern mit großer Kraft der Triebe und Leidenschaften um die Herrschaft gerungen, und P. der wohl wußte daß gesetzliche Tugend noch keine wahre Tugend ist, hatte eben daher sich als höchst elend, dem Tode und Gericht verfallen anerkannt, und that es, was jene Zeit anlangte, noch weit

mehr, seit er zum Christenthum gekommen war; ja da nun einmal der Uebergang aus dem unidealen Zustand in den idealen nicht so mit Einem Male erfolgt, wie sichs der bloß verständige Systematiker, den ein glücklicheres Temperament vor solchen Stürmen schützte, wohl vorstellen mag, auch nach der Bekehrung noch, auch als hochbegnadigter Apostel noch empfand er in der Macht der Triebe die Gewalt der Sünde, und daher auch jetzt noch die Sehnsucht nach völliger Erledigung von ihr. Ich will mit Niemand streiten, der sich einen solchen Paulus nicht vorstellen kann, dies ist ein Stoff über den mit Streiten und Beweisen nichts gewonnen wird; aber gewiß ist mir, so zeigen ihn seine Briefe, nur aus einer solchen Natur erklärt sich die Art seiner Bekehrung, die große Thätigkeit für die Sache Christi, und vor Allem die Eigenthümlichkeit seiner Menschheits- und Erlösungs-Lehre. An unsrer Stelle aber will er allerdings das lehren was Alle seiner Meinung nach erfahren unter dem Gesetze, aber er zeichnet es mit den Farben die ihm die Bitterkeit der eignen Erfahrung lieh; er würde uns ein Bild des eignen Lebens geben, spräche er auch in lauter allgemeinen Sätzen, denn in dem Spiegel des eignen Innern schließt sich der Mensch dem Menschen auf, aber er thuts in eigner Person, weil diese Erfahrungen ihn zu nahe angehn, als daß eine andere Form der Darstellung ihm möglich wäre. Ich freue mich, Anklänge der gleichen Ansicht, wie früher bei Tholuck, so neuerlich bei Köllner, de Wette, Olshausen, Meyer, Stengel, anzutreffen, und von dem so genommenen Standpunkte aus werde ich nun bald das Einzele betrachten. Die Frage welche von den Theologen seit Augustin vielfältig erörtert worden ist, ob P. hier vom wiedergebornen oder nicht wiedergebornen Menschen rede, hat wenig Wichtigkeit für uns. Gewiß ist, er denkt ihn, wie sein Zweck es fordert, als unter dem Gesetz befindlich, also noch nicht theilhaftig der Erlösung durch Christum, die ja Erlösung vom Gesetz so gut als von der Sünde ist; aber er scheint, hingerissen von seinem Gefühl, diesen Standpunkt nicht so streng festzuhalten, daß er nicht allmählig, und namentlich von V. 14. an, dahin übergehe den Zustand des sündigen Menschen überhaupt in seinem Kampfe zwischen der geistig sittlichen und sinnlich sündigen Natur, wie er sich durchs ganze Leben zeigt, in sein Gemälde aufzunehmen.

Wenn nun der Ap. nach Abweisung des Gedankens daß das Gesetz ἁμαρτία sey, so fortfährt: ἀλλὰ — νόμου, so wird ἡ ἁμαρτία unstreitig, wie auch von den Ausll. jetzt anerkannt wird, weder das Böse in Abstrakto, noch sündliche Handlungen, sondern eben das Princip des Bösen im Menschen seyn, welches bisher schon oft diesen Namen führte, und im Folgenden durch-

aus als ein persönlich Waltendes erscheint. Das also meint P. nur durch das Gesetz erkannt zu haben. Damit würde er sich selbst widersprechen, wenn er den Satz als allgemeinen Satz hingestellt hätte, denn ist auch wahr daß die Sünde nach seiner Ansicht nicht hoch angerechnet werde wo kein Gesetz ist (V, 13.), daß der Mensch sie gar nicht kenne, kann er nach seinen Erklärungen II, 14 f. nicht behaupten. Von ihm selbst kann der Satz gelten, dann aber als allgemeiner Satz von jedem Menschen, dem noch gar kein Gebot oder Verbot vorgekommen ist, an welchem sich die Lust hätte entzünden mögen. Mit Recht aber bemerken mehrere Ausll., daß dies γνῶναι, das erste Kennenlernen oder Wahrnehmen eines sündlichen Princips im Innern von der ἐπίγνωσις τῆς ἁμ. (III, 20.) zu unterscheiden sey. Nun ist eine sehr verbreitete Meinung — bei den neusten Ausll. hat sie sich verloren —, der Ap. wolle mit diesen Worten den Nutzen des Gesetzes darstellen im Gegensatz gegen die Beschuldigung daß es ἁμαρτία sey. Sie ist aber unrichtig, denn höchstens dieser eine Satz könnte an sich selbst in gewisser Hinsicht auf den Gewinn gedeutet werden, den das Gesetz gebracht, alles Folgende aber nicht; wozu kommt daß die nächsten Sätze diesen hier erläutern und begründen sollen, diese aber nichts enthalten, was sich so verstehen ließe, woraus hervorgeht, daß auch der zu dessen Begründung sie dienen sollen, einen solchen Gedanken nicht enthalten könne. Daher werden wir nun auch ἀλλὰ nicht mit jenen Erklärern durch immo vero, nein im Gegentheile, auch nicht durch sondern übersetzen, indem auch dies ein Verhältniß solcher Art andeuten würde, sondern durch Aber, wie auch Köllner thut. Ist das Gesetz Sünde? ist gefragt worden, Antwort: Gott bewahre, das ist es nicht, aber kennen gelehrt hat mich die Sünde freilich nur das Gesetz. Die aus dem Obigen abgeleitete Folgerung also, daß es Sünde sey, wehrt er ab, aber daß es demunerachtet Schaden gebracht, das hält er fest, und erweist es in den folgenden Sätzen. Denn, sagt er, ich kannte ja die Begierde nicht. Dem τε entspricht kein καὶ im Folg., die meisten Ausll. schweigen ganz darüber, Glöckler übersetzt es durch auch, selbst, unrichtig, denn der Satz: selbst die Begierde kannte ich nicht, hieße griechisch: οὐδὲ γὰρ (καὶ γὰρ οὐδὲ) τὴν ἐπιθ. ᾔδειν; Meyer: denn ja, mit Berufung auf Herm. zu Soph. Trach. 1015.*), und dies scheint das Richtigste zu seyn. Das Imperf., wie oben schon gesagt, zeigt einen dauernden, und zwar in der Vergangenheit wirklich dauernden Zustand an, welcher fortgedauert haben würde, wenn nicht das

*) Ut Latini namque dicunt. Τε illud non copulat, sed levius affirmat quam τοί, unde natum est ut Germanice per ja vel wohl exprimi possit.

ihn unterbrechende Wort des Gesetzes eingetreten wäre. Die Zeit aber wo dies μὴ εἰδέναι Statt fand, wird dieselbe seyn, von welcher er V. 9. noch einmal spricht; darum erst dort die Frage, welche denn gemeint sey? Das Gesetz aber sprach: οὐκ ἐπιθυμήσεις. Das Futur. das in Verboten der Hebräer immer wiederkehrende, das Gebot selbst das 9. und 10. des Dekalogus, ohne Objektsbezeichnung, weil auf das Objekt des Begehrens oder Gelüstens gar nichts, auf das Gelüsten selbst Alles ankommt. Von selbst versteht sich daß die ἐπιθυμία hier eine böse Begierde, ein Gelüsten nach verbotenem Besitze sey.

V. 8. Fortsetzung. Ich kannte, hat P. gesagt, die Begierde nicht, und würde sie nie kennen gelernt haben, wenn nicht das Gesetz mit seinem Verbot gekommen wäre; nun aber, fährt er fort, nachdem es gekommen, wirkte die Sünde, die so einen Anlaß gewonnen hatte, jede Begierde in mir. ἡ ἁμαρτία behält seine Bedeutung von der Sünde als Prinzip, ἀφορμὴν λαβεῖν ist, wie Meyer richtig bemerkt, nicht sowohl Anlaß nehmen als empfangen, gewinnen. Dieser Anlaß ist nun ohne Zweifel das Eintreten des Verbots οὐκ ἐπιθ.; folgte daher ἀπὸ oder auch ἐκ τῆς ἐντολῆς, so würde ich keinen Anstand nehmen mit Koppe, Flatt, Reiche, Schrader, Köllner, Scholz, Stengel, Olshausen, Meyer, A. diese Worte mit ἀφ. λαβοῦσα zu verbinden; da aber dies nicht ist, so sehe ich mich genöthigt sie mit dem folgenden Verbo zu verknüpfen als Anzeige des Mittels oder Werkzeugs, dessen die Sünde sich bedient, um die Begierden (πᾶσαν ἐπιθ., jede mögliche oder denkbare Beg.) zu bewirken. So haben auch de Wette, Winzer, Benecke u. v. A. gethan. Im V. 11. sehe ich die Nöthigung nicht, welche Meyer und Olsh. daselbst finden, eine Verbindung zu wagen, welche durch die Bedeutung der Präp. verboten zu werden scheint. Daß ἐντολή hier nicht Gebot sondern Verbot sey, nehmlich eben das des Gelüstens, liegt vor Augen. Zur Bestätigung wird noch der Satz hinzu gesetzt: χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Er ist ganz allgemein, und darin wohl auch der Grund zu suchen, weßhalb weder νόμος noch ἁμαρτία den Artikel haben, denn sind sie auch nicht wirkliche Abstrakta, so erhalten sie doch durch die Allgemeinheit des Satzes ziemlich die Bedeutung von solchen. Beza, Turr., Reiche u. A. wollen den Satz nicht für allgemein anerkennen, und ergänzen ἦν, mit Recht aber bemerkt Meyer, daß eben das Abwesen des Verbi ein Beweis seiner Allgemeinheit sey. Der Sinn, ohne Rücksicht auf die mancherlei Deutungen der für ihre Systeme auslegenden Erklärer, kann nur der seyn: Wo kein Gesetz ist, da ist das sündige Princip im Menschen unwirksam. Vorhanden ist es also jederzeit im Menschen, aber erst das

Auftreten des Gebotes oder Verbotes regt es auf, giebt ihm gleichsam erst das Leben, das sich nun sofort durch Erzeugung der verbotenen Begierden offenbart. Dies die Meinung des Apostels, ihre Richtigkeit zu prüfen ist nicht Sache des Auslegers, ich thue es daher nicht, nur Eins kann ich nicht unterlassen zu bemerken, daß nehmlich P. bei seiner Darstellung durchaus den Faden verfolgt, welchen die Erzählung vom Sündenfall Gen. III. ihm vorgezeichnet, so daß man kaum an ein bloß zufälliges Zusammentreffen denken kann. Auch wird nicht unbeachtet bleiben dürfen, wie Theils in der jüdischen Geburt und Erziehung des Apostels, Theils in seiner Gemüthsanlage viel Veranlassung enthalten war, ihm die Sache gerade so darzustellen wie sie ihm erscheint.

V. 9. 10. Die erzählende Schilderung schreitet fort, und zwar von der Darstellung dessen was die Sünde durch das Gebot gewirkt, zur Nachweisung der Folgen welche für den Sprechenden daraus hervor gegangen in Bezug auf Leben und Tod. Sie kehrt daher noch einmal zum Anfangspunkte zurück, zu der Frist nehmlich, wo der Mensch die Begierde und daher die Sünde noch nicht kannte, in den Worten ἐγὼ δὲ — ποτέ. Ich aber lebte einst ohne Gesetz. ἐγὼ δὲ bildet den Uebergang von dem was die Sünde gethan, zu dem was das Subjekt von ihr erlitten. ἔζων. Das ζῆν wollen Manche, zuletzt Reiche, vom bloßen Daseyn, vom Leben im gemeinen Sinne, fassen; aber erstlich würde dann P. gar nicht ἔζων sondern ἦν geschrieben haben, und dann fordert der Gegensatz des ἀποθνήσκειν schlechterdings daß man es nicht nur als Seyn, sondern als lebendig seyn auffasse. Reiche leugnet diesen Gegensatz, nur dem Kommen des Gesetzes stehe das Leben ohne Gesetz entgegen. Aber nicht das Leben sondern das Seyn ohne G. steht dem Kommen desselben, dem Sterben aber das Leben entgegen; und der volle Sinn des Satzes ist: Einstmals als ich noch ohne Gesetz war, da war ich lebendig. Wir fragen, welche Zeit er meine? Spricht er vom individuellen Leben, gleichviel ob vom eigenen oder von dem des Menschen überhaupt, wie ich überzeugt bin daß er thue, so kann er nur die frühste Kindheit meinen, an welche auch viele Ausll., die Grenzen derselben bald enger und bald weiter hinaus absteckend, gedacht haben. Zwar kann man auch für das Kind kaum eine Zeit ausfinden, wo es völlig ohne Gesetz sey, wo kein fremder Wille sich dem seinigen entgegen stelle, wo also auch kein Streben nach Verbotenem sich in ihm rege; aber sey auch dieselbe noch so kurz, ja sey sie ein einziger Moment, so kam es doch hier dem Ap. gar nicht auf die Länge derselben an, nicht das ζῆν ist Hauptsache für ihn, sondern das ἀποθνήσκειν, und es bedurfte nur für seinen

Zweck, daß dieses einmal eingetreten, nicht das ganze Leben des Menschen vom ersten Augenblicke an ein Tod gewesen sey, um den Mißbrauch kennen zu lehren, welchen die Sünde mit der ἐντολὴ geübt. Schwebt ihm aber, wie ich glaube, seine eigene Erfahrung vor, so konnte er dem, wenn auch nur relativen, Seyn ohne Gesetz eine längere Dauer leicht anweisen; denn im Vergleich mit der Zeit, die er in der Schule der Pharisäer zugebracht, mußte ihm die vorhergehende als eine gesetzlose, im Vergleich aber mit den Stürmen, welche seit der Zeit der heranreifenden Jugend sein Inneres bewegt hatten, die ihr vorangegangene Kindheit als eine höchst ruhige, schuldlose und selige Zeit erscheinen, und so vergleichsweise mochte er dann wohl sagen: damals lebte ich, nicht nur, wie Augustin, Calvin, Piſc., Par., A. es erklärt haben, **videbar (arrogabam) mihi vivere.** ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντ., nachdem aber das Gebot gekommen war. Die ἐντ. ist wohl auch hier wieder das οὐκ ἐπιθυμήσεις, welches in so unbestimmter Allgemeinheit wie schon V. 7. ausgesprochen, den ganzen Complex aller Verbote in Bezug nicht auf die äußere That sondern auf die innere Willensrichtung in sich begreift. Es kommt zum Individuum, sobald es von außen her ihm entgegentritt, sey es nun als mündliches Verbot oder als geschriebener Buchstabe. Reiche denkt natürlich hier an die Gesetzgebung auf Sinai. ἡ ἁμ. ἀνέζησεν. Eigentlich bedeutet ἀναζῆν wieder aufleben, setzt also ein früheres Leben voraus, das, durch den Tod unterbrochen, erneuert werde, wie das der guten Sprache geläufigere ἀναβιώσκεσθαι, und manche Ausleger seit Origenes haben auch diese Bedeutung festgehalten, und ein Wiederaufleben der Sünde auf die eine oder andere Art herauszubringen gesucht. Doch läßt sich weder denken noch erweisen daß P. ein früheres Leben der Sünde vor dem V. 8. angedeuteten Todseyn angenommen habe, und wir müssen daher urtheilen, er denke das ἀναζῆν als bloßen Uebergang aus dem Zustande der Leblosigkeit in den des Lebens, gerade wie Joh. IX, 11. ἀναβλέψαι den Uebergang des Blindgebornen, der also nie gesehen hatte, aus der Blindheit in den Besitz der Sehkraft bezeichnet; die Sünde wurde lebendig. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Die Erklärungen dieser Worte sind höchst mannigfaltig, weil jeder Ausleger das darin findet, was sein System ihn als Folge der Sünde oder als Wirkung des Gesetzes erkennen läßt. Daher **mortuum me esse cognovi** (Aug., Carpz.), ich erkannte meine Todeswürdigkeit (Heum.), ich wurde der Strafe des Todes werth (Cramer), **miser factus sum** (Ern., Mor., Koppe), **mortem moralem oppetii** (Semler) u. s. w. Vom physischen Sterben erklärt es Meyer, und nimmt es als starken Ausdruck für: ich fiel dem Tode an-

heim. Ich gestehe daß mir der Ausdruck doch zu stark erscheine, um glauben zu können, daß im Lehrvortrage gesagt werden könne: ich starb, wo die Meinung nur ist: ich wurde sterblich. Gewiß ist daß ἀποθνήσκειν nur auf das Leben bezogen werde, nur den Verlust des Lebens bezeichnen kann, von welchem so eben die Rede war. War also dies nicht das physische, so kann auch der Verlust nicht der des physischen Lebens seyn. Eben so gewiß ist daß in der Genesis, auf welcher die ganze Vorstellung vom Tode als Folge der Sünde ruht, geschrieben steht: welches Tages du davon issest, sollst du des Todes sterben (Gen. II, 17.), und nach dem Essen der phys. Tod nicht erfolgt; gewiß endlich daß θάνατος — auch νεκρὸς — an mehr als einer Stelle von diesem nicht verstanden werden kann (s. zu V, 12.), und höchst wahrscheinlich daß die Verschiedenheit des Erfolgs von Adams Sünde und des Buchstabens der über ihn verhängten Drohung längst dahin geführt hatte, einen andern als physischen Tod als die wahre und unmittelbare Strafe der Sünde zu betrachten (s. ebd.), dieser aber nur ein geistiger seyn kann. Mag es nun auch seyn daß entweder der Begriff dieses Todes niemals scharf begrenzt gewesen — was sehr möglich —, oder wir doch den Inhalt und Umfang desselben nicht klar zu erkennen vermögen, soviel scheint doch sicher daß unsre Stelle nur die Erklärung von einem Verlust des geistigen Lebens durch das Erwachen der Sünde dulde, und daher nehmen wir eine solche an. Stellt Meyer entgegen, daß der geistige Tod ja nicht gleich beim ersten Schritte zur Sünde eintrete, so hat dies vielleicht seine Richtigkeit, aber da P. selbst dies nirgends sagt, unsre Pflicht aber nur ist, das anzunehmen was er sagt, so kann dieser Grund die wie es scheint einzig mögliche Deutung seiner Worte nicht umstoßen. — καὶ εὑρέθη κ. τ. λ. Und so zeigte sichs, ergab sich, daß u. s. w. Der wie bekannt hebraisirende Gebrauch von εὑρεθῆναι ist immer der, daß ausgesprochen wird was in der Erfahrung sich kund gegeben habe. ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, das Gebot — Verbot — das (eigentlich seiner Bestimmung nach) zum Leben da war, d. h. dienen sollte. Das war der Zweck weßhalb Gott im Paradiese das mit der Todesstrafe verbundene Verbot gegeben hatte, „damit Ihr nicht sterbet" (Gen. III, 3.); das die Verheißung die dem Befolger des göttlichen Gesetzes gegeben war, daß er leben werde (Levit. XVIII, 5. Deut. V, 16. 33. vgl. Gal. III, 12. Röm. X, 5.). In der Erfahrung aber kam es anders: εὑρέθη μοι αὕτη εἰς θάνατον. Ich schreibe αὕτη mit Lachm., Scholz, Reiche, de Wette; Meyer hält die Entscheidung zwischen αὕτη und dem sonst gelesenen αὐτὴ für unmöglich, mit Berufung auf Herm. zu Soph. Ant. 920. Aber gerade was dieser dort sagt, würde für αὕτη entscheiden, denn das Pron.

gehört unstreitig zum Subjekt, man ziehe nun ἡ ἐντολὴ — αὕτη in Eins zusammen (dies mir zum Leben gegebene Gebot), oder nehme das Pron. als nachdrückliche Wiederholung des Subjektbegriffs. Da aber gehört nur αὕτη her, weder αὐτὴ noch ἡ αὐτή. εὑρ. μοι εἰς θάνατον nehmlich οὖσα, es ergab sich daß es mir zum Tode diente, Veranlassung des Todes für mich war.

V. 11. Um zu verhüten daß der letzte Satz ja nicht gemißdeutet werde, ja nicht zu dem Wahne führe, als halte er das Verbot für todbringend an sich selbst, fügt der Ap. erläuternd noch den Satz hinzu, welcher obwohl er nicht gerade etwas neues bringt, doch noch deutlicher alle Schuld des geschehenen Unglücks auf die Sünde wirft. Die Worte διὰ τῆς ἐντολῆς verbinde ich hier aus demselben Grunde wie V. 8. mit dem Verbum des Hauptsatzes; Köllner findet für die Verbindung mit ἀφ. λαβ. einen Grund in δι' αὐτῆς was folgt. Dem Ap. sey „die nachherige Folge des Tödtens von ἐντολὴ als der Veranlassung zu fern vorgekommen," und darum habe er δ. αὐτ. hinzu gesetzt. Gehörte διὰ τ. ἐντ. zum Hauptverbum, so würde er natürlicher und besser fortgefahren haben διὰ τ. ἐντ. ἐξηπ. με καὶ ἀπέκτεινε. Ich antworte: gekonnt hätte er dies, aber weder natürlicher noch besser; er hat aber nicht gewollt, weil er das διὰ τῆς ἐντ. nachdrücklicher wiederholen wollte, was ihm wie jedem Menschen frei stehn mußte. Die andere Verbindung ist grammatisch nicht erweisbar, kann also den Vorzug vor derjenigen nicht in Anspruch nehmen, welche von keinem wesentlichen Fehler gedrückt erscheint. Beachtenswerth ist das Verbum ἐξαπατᾶν Theils darum weil in der Geschichte vom Sündenfalle die Schlange als Betrügerin erscheint, und 2 Kor. XI, 3. gerade dies Verbum von der Verführung Evas angewendet wird, so daß ein Hinblick auf jene Geschichte, so wie er sehr natürlich war und nahe lag, so meines Erachtens höchst wahrscheinlich wird, Theils weil es uns zeigt daß P. überhaupt das hineingerathen in die Sünde nicht sowohl aus eigenem bösen Willen als vielmehr aus einem Betruge hervor gegangen denkt, welchen die von ihm als verschieden, nicht zu seinem Wesen gehörig gedachte Sünde — als Prinzip gefaßt — ihm spiele.

V. 12. Das Bisherige seit Vers 7. ἀλλὰ τὴν ἁμ. hat des Ap. wahre Ansicht über das Gesetz dargelegt, und gezeigt wie jene Vers 5. ausgesprochenen Sätze gelten können, ohne daß daraus folge daß Gesetz sey ἁμαρτία, wie also unbeschadet seiner Trefflichkeit es doch dem Menschen Veranlassung zur bösen Lust und unsittlichem Handeln geben könne. Offenbar will er nun das Ganze zusammenfassen, wie die Part. ὥστε genügend lehrt, und wir haben den Gedanken zu erwarten: Also das Gesetz ist trefflich, aber die im Innern des Menschen wohnende Sünde

wendet es zu seinem Verderben. Betrachten wir aber das Vorhandene, so entdecken wir nur die Eine Hälfte des Erwarteten, und die andere fehlt; doch zum gewissen Zeichen daß wir nicht irrten, und wirklich nur eine Hälfte haben, auch nach P. eigener Meinung, dient uns die von den Auslegern ehedem gar nicht beachtete Part. μέν. Ueberzeugt nun, daß P. dieselbe nicht schreiben konnte, ohne in seinem Gemüthe zugleich den Gegensatz zu denken, fragen wir wo sich derselbe finde? Köllner — nach meinem Vorgange — findet ihn V. 14 ff.; aber dies ist nicht richtig, da die dortige Verhandlung nur zur Erläuterung von V. 13. dient. Hier aber findet sich zwar nicht der Form nach als solcher, aber doch in der That das Alles was den erforderten Gegensatz gebildet haben würde, wie ich, durch meine neuesten Vorgänger belehrt, gern anerkenne.

V. 13. Anstatt ruhig fortzufahren: ἡ δὲ ἁμαρτία κ. τ. λ., läßt der Ap. sich mit eigenthümlicher Lebhaftigkeit einen Einwurf machen, den er dann sogleich widerlegt, und in dieser Widerlegung dasjenige vorträgt, was den Gegensatz von V. 12. gemacht haben würde. Die beiden Sätze nehmlich εὑρέθη—θάνατον V. 10. und ἡ ἐντολὴ—ἀγαθή V. 12. scheinen sich zu widersprechen. Was gut und heilig ist kann nicht schädlich, was schädlich ist, nicht gut und heilig seyn. Diesen Widerspruch glaubt er lösen zu müssen, und läßt sich daher den Einwurf machen: τὸ οὖν—θάνατος; durch dessen Fassung der in den Begriffen liegende Widerstreit recht fühlbar wird. Er antwortet, wie er muß, μὴ γένοιτο, und er darfs auch, denn er hat auch bei dem obigen Satze V. 10. bereits gezeigt, wie es mit dem εἰς θάνατον γενέσθαι zusammenhange. Als wahre Ursache giebt er nun wieder die ἁμαρτία an, ohne weiter auszuführen, inwiefern, da er dies ja bereits dargethan hat. Es ist nehmlich schlechthin nothwendig, nach ἀλλὰ ἡ ἁμ. den Satz zu schließen, so daß ἐμοὶ γέγονε θάνατος als Prädikat hinzugedacht werde, wie auch jetzt insgemein geschieht*); dagegen Heumanns Verbindung ἡ ἁμαρτ. δ. τ. ἀγ. μοι κατεργαζομένη (sc. ἦν) θάνατον, ἵνα φ. ἁμ., welche auch von Carpz., Ch. Schmidt, Böhme, Flatt, angenommen worden ist, aus grammatischem Grunde für ganz unzulässig zu halten. Nirgends, weder im N. T. noch sonst wo, wird ein solcher Satz vorkommen. Es darf aber auch ferner κατεργαζομένη nicht mit φανῇ in Verbindung gebracht werden (Paulus, Benecke, Stengel, Winer Gr. S. 285.), so bekannt auch die Verbindung des Verbums mit einem Particip ist; denn dann wäre ἁμαρτία Subjekt,

*) Nur ist das Kolon das sich nach ἁμαρτία in manchen Ausgg. findet, richtiger mit Lachm. in Komma zu verwandeln.

und müßte als solches den Artikel haben. Es ist also Prädikat, und das Particip steht als Caussalsatz. Die Sünde ist mir Ursache des Todes geworden, sagt P., damit sie als Sünde erschiene, d. h. sich in ihrer wahren Eigenschaft als Sünde d. h. als Feindin Gottes und des Guten offenbaren möchte, dadurch daß sie durch das Gute mir den Tod bewirkt, d. h. selbst das was gut und nützlich ist, und mir zum höchsten Gewinn dienen sollte, nur zu meinem Verderben zu mißbrauchen weiß. Die Partikel ἵνα stellt dies als Zweck dar, und ich glaube P. betrachte es wirklich so, nicht nur als Folge jenes Ereignisses. Die Menschheit war sündig geworden und Gott wollte sie erlösen. Damit sie der Erlösung theilhaft würde, ward erfordert daß sie ein Bedürfniß der Erlösung fühlte, daß sie dahin kam, an sich verzweifelnd in freier Gnade allein ihr ganzes Heil zu suchen und zu hoffen. Hierzu wurde erfordert, daß sie die Sünde gründlich kennen lernte, ihre ganze Macht und alles zerstörende Eigenschaft; dies konnte nicht besser noch vollständiger geschehen, als wenn selbst das Beste was der Menschheit werden konnte, wenn Gottes Gabe selbst, die Offenbarung seines Willens, dessen Erfüllung ihr Leben und Seligkeit bringen sollte, durch Schuld der Sünde nur verderblich wurde, wenn Tod hervorging aus dem Quell des Lebens. Darum ließ Gott es geschehn, ja ordnete es so an, daß das Gesetz zum Tode führen mußte; denn hierdurch offenbarte sich die Sünde in ihrer Verderblichkeit, und hierdurch wurde das Gesetz, was P. Gal. III, 24. von ihm sagt, παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, es nöthigte die Menschen sich Christo als dem Einzigen der helfen könnte hinzugeben, weil sie sich verloren sahen, wenn Er nicht half. So konnte P. die Sache fassen, und dadurch wird wirklich Zweck, ob auch nur untergeordneter, um des höhern Zweckes willen, daß die Sünde sich als solche zeigte. Diese Ansicht der Sache wird von den neusten Ausll. mit Ausnahme Reiche's, anerkannt. — Es folgt ein zweiter Satz von gleicher Form, ἵνα — ἐντολῆς. Wenn von der Sünde hier gesagt wird, sie habe sündig werden sollen, so ist offenbar, daß dies wieder nichts anderes bedeuten könne als φανεσθαι ἁμαρτίαν, nur in der Form verschieden sey. καθ' ὑπερβολήν, über alle Maßen; vgl. 2 Kor. I, 8. Gal. I, 13. Wir haben demnach in diesem Satze nichts wesentlich verschiedenes vom ersten; fragt sich nur noch wie er zu verbinden sey? Er kann entweder als Parallelglied dem ersten ἵνα beigeordnet (so die neusten Ausll.), oder als Zweckſatz dem κατεργαζομένη angehängt werden. Einen entscheidenden Grund für das Eine oder Andere kann ich nicht finden, es wird auch in der Sache nichts geändert, ob man so oder so verbinde.

V. 14. Zuerst der Text. Für οἴδαμεν wollten Sem-

ler, Erneſti, Koppe, Flatt, οἶδα μὲν leſen, und Reiche hält dies für nothwendig, weil 1) in der ganzen Stelle ſeit V. 7. der Singular, und V. 18. „in einer correſpondirenden Berufung auf das Bewußtſeyn des ἐγὼ" οἶδα ſtehe; 2) das hier redende collektive Subjekt nicht im Plur., auch nicht wohl communicativ ſprechen könne, denn außer ihm habe Niemand dieſes Wiſſen. Nun gilt hier allerdings keine Auktorität der Hdſchrr., da in den älteſten die Wörter ungetrennt geſchrieben wurden; doch gegen den erſten Grund gilt die Bemerkung, daß er nur dann Gewicht haben könnte, wenn das Gewußte Etwas wäre was ſich auf den Zuſtand der ſprechenden Perſon bezöge, wie das V. 18. der Fall iſt, nicht aber da wo es wie hier ein Gegenſtand allgemeiner Ueberzeugung aller Kenner des Geſetzes iſt; der zweite ruht auf der Vorſtellung Reiche's von dem ſprechenden Subjekte, kann alſo nur für den irgend ein Gewicht haben, welcher dieſe anerkennt; überhaupt aber ſteht dieſer Trennung das entgegen, daß die durch ſie gewonnene Partikel μὲν zwar nach dem Art. vor νόμος, nicht aber hier nach οἶδα an ihrer rechten Stelle ſtehen würde. Ich verwerfe daher die Trennung ſelbſt mit allen übrigen Auslegern. Für γὰρ bieten ADE Syr. ph. in m. Orig. (einmal) Cyr. Theod. Hilar. Ruf. Ambr. Aug. (einmal) Beda, δέ. Die Auktorität iſt alſo ziemlich gleich, auch würde eine bloß fortſchreitende Rede ſich vielleicht rechtfertigen laſſen; doch iſt nicht zu leugnen daß das Folgende ſich als Expoſition des V. 13. Geſagten weit beſſer eigne, und ich glaube daher daß γὰρ beizubehalten ſey. Endlich für das rec. σαρκικὸς findet ſich σάρκινος in ABCDEFGI, vielen Min. Method. Ephr. Nyſſ. Baſ. Theod. (einmal, nicht im Comm.) Dam., und Griesb., Lachm., Scholz, Meyer haben es aufgenommen, die neuſten Ausll., Olsh. ausgenommen, gebilligt. Mit vollem Rechte, denn je weniger dieſe Form durch ſich ſelbſt und ihre etymol. Bedeutung im Gegenſatz von πνευματικὸς ſich den Abſchreibern und KVV. empfehlen konnte, um ſo höher iſt die Auktorität zu achten, die ſtärker als hier — wo die Ueberſſ. nicht mitſprechen können — kaum gefordert werden kann. Nun zur Erklärung. Als eine allbekannte Sache ſtellt der Ap. den Satz hin, daß das Geſetz geiſtig ſey, indem er ſagt: οἴδαμεν; das durfte er, denn wenn auch nicht gerade mit dieſem Ausdrucke, doch als etwas hohes, vortreffliches, göttliches, erkannte es gewiß ein Jeder ſeiner Leſer an; aber er thut auch klug daran, denn nur wenn dieſes anerkannt iſt, kann er mit ſeinem Gegenſatze rechten Eingang finden. Aber was bedeutet hier πνευματικός? Den mannichfachen Gebrauch des Wortes ſ. bei I, 11.; an unſrer Stelle iſt die Menge der Erklärungsarten groß. Viele Ausleger haben ſich auf Erklärung des Begriffs

gar nicht eingelassen, sondern entweder nur das allgemeine Merkmal der Güte und Vortrefflichkeit festgehalten, welches allerdings dem Gesetze beigelegt werden soll, wenn es πν. genannt wird (so Morus, Böhme, Koppe, Ros., Flatt, Wahl), oder mit Uebergehung der Begriffsbestimmung angezeigt, weßhalb es πν. genannt werde, nehmlich entweder seines Urhebers wegen (Theod. — θείῳ ἐγράφη πνεύματι —, Grot., Turr., Olsh.), oder weil es vollkommenen, geistigen, Gehorsam fordere (Corn. a Lap., Mel., Calv., Piscat., Par., Bengel, Carpzov, u. A.), oder auch aus mehrern dieser Rücksichten zusammen, z. B. Stengel; am meisten unter den Aelteren erklärt noch Beza, wenn er sagt: **mentem et interiorem hominem respicit, et ab eo, quod deo et proximo debet, requirit.** Ihm heißt also das Gesetz πν., weil es sich an das πνεῦμα des Menschen, die höhere sittliche Natur, wendet, und von ihr Gehorsam fordert. Tholuck will, es als eine Offenbarung der höhern in Gottes Wesen begründeten Weltordnung betrachtet wissen. Bretschneider: **Lex, quae ea, quae spiritui sancto conveniunt, docet, eadem praecipit.** Die Neusten haben sich viel Mühe gegeben um den Begriff zu bestimmen, haben πνεῦμα entweder vom menschlichen πν., d. h. von der höheren Natur im Menschen, oder vom göttlichen verstanden, und dem gemäß denn auch das Adj. gedeutet. Zu jener Klasse gehören Reiche (πν. bezeichnet das Gesetz, insofern es die Entwickelung und Aeußerung des πν. nicht hindert, sondern fördert, insofern es Gutes und Heiliges gebietet), Köllner (πν. so umfassend gebraucht, um das Edlere des Wesens des Gesetzes, seine Uebereinstimmung mit dem Göttlichen, zu bezeichnen, als wir nur immer mit unserm geistig, im Gegensatze zum Sinnlichen, sagen können), de Wette (von geistigem Gehalt, also die Eigenschaft des Ges., vermöge deren es Anforderungen stellt, welche nur von der geistigen Natur des Menschen verstanden und erfüllt werden können); zu dieser Meyer (πν. muß vom Gesetz prädiciren, sein Wesen sey göttlich = pneumatisch, der Geist des Ges. sey der heil. Geist.). Woher aber dies mächtige Auseinandergehn der Vorstellungen, dieser Mangel der Uebereinstimmung, das Unbestimmte das am Ende doch in allen diesen Deutungsarten liegt? Nirgend anders her als weil einmal überhaupt der Begriff Geist sich niemals anders als negativ bestimmen, bald so bald anders umschreiben läßt, und sodann eine Sache, wie ein Gesetz, nur uneigentlicher Weise geistig genannt werden mag. Wenn ich nun wieder sagte, P. selbst habe vielleicht keinen ganz klaren Begriff gehabt, so würde ich freilich wieder Tadel ärndten; aber haben ihn denn die Tadelnden selbst in dem was sie darüber sagen? Und wenn sie bei vielmal höherer Bildung ihn

nicht haben — weil Niemand ihn haben kann —, ists da so ganz unglaublich, daß auch P. ihn nicht gehabt? Und beweist nicht der Gebrauch des Wortes von so höchst verschiedenen Dingen wenigstens das Eine, daß sich sein Begriff in sehr weiten Grenzen bewegt haben muß? Wenn aber dies, ist er dann scharf bestimmt? Was sich mit Sicherheit sagen läßt, scheint sich auf Folgendes zu reduciren: 1) Das πνευματικὸν des Gesetzes muß eine hohe Vortrefflichkeit desselben seyn, Theils wegen V. 13 Theils weil überhaupt das πνευματικὸν als höher und besser gilt als das σάρκινον; 2) diese Vortrefflichkeit muß, obwohl sie ihren Grund im Ursprunge des Ges. hat, doch seiner Natur selbst angehören, also den Geboten die es enthält, den Forderungen die es an den Menschen ergehen läßt; 3) sie muß von der Art seyn, daß für den Menschen im gewöhnlichen Zustande eine Unmöglichkeit es zu erfüllen daraus hervorgeht. Nun bezeichnet das Adj. dasjenige was die Natur des πνεῦμα an sich hat, πν. zwar die höhere Natur des Menschen eben sowohl als den Geist Gottes, indeß, wiefern das Ges. doch sicher als ein Ausschluß des Letztern gedacht wird, ist wohl natürlicher hier an diesen zu denken; es ist also pneumatisch wiefern es die Natur des göttlichen Geistes an sich trägt, so weit nehmlich ein Gesetz dieselbe an sich tragen kann. Dies kann es — wenigstens uns scheint es so — nur dadurch daß es eine hohe Heiligkeit gebietet, daß es Forderungen an den Menschen stellt, deren Erfüllung ihn selbst göttlich machen würde; diese Heiligkeit aber zu erlangen, diese Forderungen zu erfüllen, ist nur dem Menschen möglich, welcher derselben fähig, also selbst pneumatisch ist; wer es nicht ist, vermag weder den Sinn desselben gehörig zu verstehn und zu würdigen, noch seinen Geboten zu genügen. Nun ist πνευματικὸς nur derjenige, in welchem die höhere Natur die Oberhand hat und das leitende Element seines Lebens ist, diese aber ist nach P. gut und sittlich; also kann nur ein Mensch welcher durch die Herrschaft des Höheren in ihm gut und sittlich — im Inneren — geworden ist, das Gesetz erfüllen. Ohne nun zu glauben, es sey das Wesen des Pneumatischen von uns in der That begriffen, und der Begriff nach all seinen Merkmalen erschöpft, glauben wir doch dies darüber aussprechen zu dürfen: Der νόμος heißt πνευματικὸς wiefern er, gemäß seinem göttlichen Ursprunge, an die höhere Natur des Menschen die Forderung einer gottähnlichen Tugend stellt, kurz, wiefern er heiligen Inhalts ist. Nun ist der Mensch σάρκινος, d. h. von Fleisch, und daher auch σαρκικός*);

*) Der Unterschied beider Adj. ist nehmlich der, daß jenes die Materie andeutet, woraus Etwas gebildet ist, dies aber den Gegenstand dessen Eigenschaften es an sich trägt. Alles daher was σάρκινον, ist auch σαρκικόν, aber σαρκικὸν kann Etwas seyn, ohne σάρκινον zu seyn.

das σαρκικὸν aber hat mit dem πνευματ. gar nichts gemein, begreift es nicht, kann seine Natur nicht annehmen; folglich der Mensch welcher σ. ist, das Gesetz welches πν. ist, nicht erfüllen. P. sagt also dies: das Ges. ist geistig, und fordert was nur der geistige Mensch leisten kann; ich bin von Fleisch, d. h. ich bin zusammengesetzt aus groben Bestandtheilen, ein bloßer sinnlicher Mensch, daher denn auch ermangelnd der höhern Kraft, durch welche allein ich das Gesetz erfüllen könnte; mein Denken und Wollen aufs Sinnliche gerichtet, im Sinnlichen befangen, daher unfähig zum rechten Auffassen, vielmehr noch zum Ausüben des Gesetzes. Auf die Frage, wer denn hier das sprechende Subjekt sey, ist wieder verschieden geantwortet worden, wiefern der eine Theil der Ausleger den Unwiedergebornen (τὸν πρὸ τῆς χάριτος ἄνθρωπον εἰςάγει πολιορκούμενον ὑπὸ τῶν παθῶν. Theod.), der andere aber (August., Calv., Mel. und alle Theologen gleichen Systems), überzeugt daß derselbe auch das nicht leisten könne, was im Folg. von dem ἐγὼ gesagt wird, den Wiedergebornen — überhaupt oder Paulus als solchen — darin erkannt haben. Da ein Unterschied der Personen durch nichts angedeutet wird, und das Folg. nur Exposition des Vorherg. ist, so kann an eine Verschiedenheit der Personen nicht gedacht werden; der Unterschied des Tempus aber erklärt sich sehr einfach daraus, das bisher die Veränderungen erzählt worden sind, welche die Sünde durch das Gesetz im Menschen hervorgebracht hat, jetzt aber eine Beschreibung des Zustandes erfolgt, in welchem sich der sündige Mensch überhaupt, und namentlich des Verhältnisses worin er sich zum Gesetz und seiner Erfüllung befindet. Was aber die zum Theil sehr starken Ausdrücke betrifft, denen wir begegnen werden, so kann ich sie weder so sehr hyperbolisch finden, wie sie manchen Ausll. erschienen sind, noch nach dem was ich bei V. 7. schon bemerkt habe, von der Ueberzeugung ablassen, sie seyen eben darum so stark, weil P. überall im Gefühle dessen schreibe, was er selbst erfahren habe, ja immer noch erfahre. Nicht nur muß sein Leben vor der Bekehrung den Charakter an sich getragen haben, in welchem das Leben des Menschen unter dem Gesetze hier erscheint, sondern auch nach derselben, so herrliche Fortschritte er auch gemacht unter der Leitung der heiligenden Gnade, so gewiß war doch das alte Temperament noch nicht gewichen, der alte Mensch noch nicht so ganz gestorben — nur in der Idee stirbt er mit einem Male —, daß er von dem Widerstreite des Fleisches gegen das geistige Gesetz nichts mehr empfunden hätte; je sittlicher aber jetzt die Richtung und das Streben seines Geistes, um so tiefer mußte es ihn betrüben, daß das Fleisch noch immer wirksam war ihn von den Höhen auf die sein Geist sich schwingen wollte, herab

zu ziehn in den Schmutz der Sünde, und stark wie Alles bei ihm, war auch das Schmerzgefühl darüber, und ihm angemessen dann der Ausdruck. Allerdings müssen wir bei Abwägung des letzteren die Stärke des Gefühls mit in Anschlag bringen, müssen das was P. als neue Kreatur war, und als Apostel leistete, in die andere Wagschale legen, um ihn richtig aufzufassen, und würden eben so sehr irren, wenn wir das Bild von ihm allein aus diesem Abschnitt schöpfen als wenn wir unsre Vorstellung vom Menschen mit Uebersehung alles dessen was uns andre Stellen lehren, nur nach dieser Beschreibung formen wollten. — Der Beisatz: πεπραμένος ὑπὸ τ. ἁμ. soll offenbar einen aus dem σάρκινον εἶναι hervorgegangenen Zustand der Unterworfenheit unter die Gewalt der Sünde ausdrücken. Der Ausdruck ist dem hebr. Sprachgebrauch entnommen, 1 Kön. XXI, 20. 25. wird von Achab gesagt: הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה er habe sich verkauft zu thun was Böse sey vor Gott, dasselbe 2 Kön. XVII, 17. von Israel, in beiden Stellen also als eigne Thätigkeit, 1 Makk. I, 15. steht passivisch ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, wo aber der Verf. entweder den hebr. Ausdruck falsch gedeutet, oder, da dort durchaus von eignem Thun die Rede ist, den Aor. pass. fälschlich als Medium behandelt hat. Soviel indeß scheint aus der Vergleichung des Grundausdrucks für unsre Stelle hervorzugehn, daß wir das Passiv nicht streng urgiren, nicht etwa die Frage stellen dürfen, wer der Verkaufende gewesen, sondern die Worte nur als starken, tiefer Empfindung entquollenen Ausdruck der Hingegebenheit, Unterworfenheit unter die Sünde zu verstehn haben. Uebrigens versteht sich von selbst, daß die Exposition von V. 13. mit diesem V. noch nicht vollendet ist, sondern im Folg. weiter fortgesetzt wird.

V. 15. Was der Apostel so eben mit den Worten σάρκινος — ἁμαρτίαν ausgesprochen hat, das will er nun offenbar durch das was folgt erläutern. In den Worten Ὃ γὰρ — γινώσκω wird γινώσκειν seit Augustin (non approbo) von sehr Vielen (Beza, Piscator, Par., Grot., Turr., Semler, Cramer, Rosenm., Flatt, Scholz, Reiche) durch billigen erklärt, womit Bengel's non agnosco ut bonum (ähnlich Paulus, Glöckler) dem Wesen nach übereinstimmt, und als Belege Ps. I, 6. Hos. VIII, 4. Sir. XVIII, 27. Matth. VII, 23. angeführt, allein diese Stellen selbst zeigen, wie man in Verlegenheit gewesen seyn muß Beweisstellen aufzutreiben, da man keine bessern beigebracht hat. Es läßt sich diese Bedeutung weder erweisen noch als nöthig anerkennen. Weit eher möchte S. Schmidt's Uebersetzung gelten: non agnosco pro meo, nec volo nec moveo, oder Ernesti's, der Böhme bei-

getreten: Ich bin mir selbst in meinem Thun ein unerklärbarer Mensch. Chrysost., der sich hier fortwährend bemüht, der menschlichen Freiheit ihre Rechte zu erhalten, und jede Vorstellung eines Zwanges, einer willenlosen Hingegebenheit an die Sünde entfernt zu halten, giebt folgende Erklärung: σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι· ὅπερ καὶ ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ οἶδα πῶς ὁ δεῖνα ἐλθὼν συνήρπασεν, οὐκ ἄγνοιαν προβαλλόμενοι, ἀλλ' ἀπάτην τινὰ καὶ περίστασιν καὶ ἐπιβουλὴν ἐμφαίνοντες. Hiermit stimmen auch Theodoret*), Wolf, Morus (insolus et imprudens) Koppe, Tholuck, Klee, Stengel, Köllner, de Wette, Meyer, der Hauptsache nach überein. Und es ist ohne Zweifel das Richtige, auch die folgenden Worte: οὐ γὰρ — ποιῶ sprechen dafür. Ein Mensch der das thut was er haßt, handelt wider besser Wissen und Wollen, also nicht aus Einsicht, nicht mit Uebereinstimmung seines Innern, nicht nach einer von seiner höhern sittlichen Natur gegebenen Regel, sondern blind, wie vom Sturm fortgerissen, wie ein Mensch dem die Besinnung fehlt, so daß er wohl in ruhigen Augenblicken über sich selbst erstaunen mag, wie er nur solch eine Handlung hat vollbringen können. Es liegt am Tage, daß das Ich welches hier sagt, οὐ γινώσκω, οὐ θέλω, μισῶ, das bessere ist, welches auch im tiefsten Verfall dem Menschen bleibt, und Bedingung seiner Erlösungsfähigkeit ist, welches von einzelen Theologen zwar so gut als völlig verkannt worden ist, von P. aber ohne allen Zweifel anerkannt und hochgeachtet wird.

V. 16. Was V. 12. gesagt, V. 14. als eine allbekannte Sache ausgesprochen ist, das wird hier aus dem so eben gesagten Widerstreite des Gewissens gegen das eigne Thun nochmals gefolgert. In die mit V. 14. begonnene Auseinandersetzung des Satzes, daß nicht das Gesetz Ursache des Todes für den Menschen sey, sondern die Sünde durch den Mißbrauch desselben, gehört dieser Schluß — Schlüsse in fortschreitender Rede, zumal nur gelegentlich eingeflochtene, werden nicht selten durch δὲ eingeführt — nicht nothwendig hinein, sondern ist beiläufig, wofür auch de Wette ihn anerkennt; für das Ganze des Abschnitts aber, dessen Zweck ist die Schuld des menschlichen Verderbens vom Gesetze auf die Sünde hinüber zu wälzen, hat er allerdings seine Wichtigkeit, und der Ap. hat wohl gethan ihn auszusprechen. Der Schluß ist richtig. In dem Widerstreben meines Willens gegen die Uebertretung des Gesetzes, es sey dasselbe so schwach

*) ὁ ἡττωμένος ὑπὸ τῆς ἡδονῆς καὶ μέντοι καὶ τῆς ὀργῆς τῷ πάθει μεθύων οὐκ ἔχει σαφῆ τὴν γνῶσιν τῆς ἁμαρτίας· μετὰ δέ γε τὴν παῦλαν τοῦ πάθους τὴν αἴσθησιν δέχεται τοῦ κακοῦ.

oder so stark es wolle, liegt ein Anerkennen daß das Gegentheil, die Befolgung des Gesetzes, besser sey, also auch das Gesetz welches diese fordert, ein gutes und heiliges.

V. 17. Das Ich von welchem P. sagt, es sey nicht das Handelnde, ist nothwendig das bessere, ὁ ἐγω ἄνθρωπος, den allein die Vernunft als das Wesen des Menschen anerkennt; die Sünde erscheint als nicht dem Menschen zugehörig, sondern etwas fremdartiges, ein Feind welcher Besitz von seiner Person genommen hat; das ἐγω nehmlich, in welchem sie wohnt, ist der ganze Mensch der Erscheinung. νυνὶ braucht keine Schwierigkeit zu machen; freilich ist es weder Zeichen eines Untersatzes — nun aber —, den wir hier nicht haben, noch Zeitadverb, da hier nicht eine gegenwärtige Erscheinung einer früheren entgegen gesetzt wird; wohl aber läßt sich's als: unter solchen Umständen, da die Sache sich so verhält, verstehn. Ein Beispiel gleichen Gebrauches ist mir nicht bekannt; doch schließt sich der hier erscheinende sehr nahe an den eigentlich temporalen an. Solange nehmlich der Widerstreit des Gewissens gegen den Trieb der bösen Lust nicht in die Erscheinung tritt, kann ein Zweifel darüber obwalten, ob nicht der Mensch selbst das Böse thue; sobald aber dieser sich offenbart hat, hört die Ungewißheit auf, nun ist es klar daß nicht er selbst, sondern die Sünde in ihm Urheberin der bösen That ist. Eben daher erklärt sich auch οὐκέτι, nicht mehr *); die Ungewißheit nehmlich über den wahren Thäter des Bösen hat ein Ende, sobald jener Widerstreit sich kund gegeben hat.

V. 18—20. Der Zweck des Ap. mit diesen drei VV. scheint zu seyn, den letzten V. 17. vorgetragenen Satz, nicht er selbst sondern die in ihm wohnende Sünde sey es, welche das Böse vollbringe, zu erweisen; doch wird eingestanden werden müssen daß das was er giebt kein wahrer Beweis sey, so wie in die Augen fällt daß mit Ausnahme von V. 16. ganz dieselben Gedanken wiederkehren, welche V. 14. 15. 17. dagewesen sind. V. 15. und 19., eben so V. 17. und 20. haben völlig gleichen Inhalt, V. 18. ist in den Worten verschieden von V. 14., sagt aber im Grunde auch nichts anderes als was dort hieß: σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Der erste Hauptsatz ist οἶδα — ἀγαθόν. Hier wird ἐγω durch ἡ σάρξ μου erklärt. Der Mensch also in welchem nichts Gutes wohnt, ist nichts weiter als ἡ σάρξ μου, d. h. derjenige Theil des ganzen Wesens das Ich heißt, welcher körperlich oder sinnlich ist,

*) Nicht: noch nicht, wie Paulus zu glauben scheint, indem er übersetzt: thue es (das begehrte Unrechte) aber nunmehr (so lange noch dieser Gemüthszustand dauert) als Noch-nicht-Ich.

die niedere, sinnlich begehrende Natur. Nicht also der ganze Mensch ist entblößt vom Guten, sondern bloß dieser Theil seines Wesens. Von diesem aber sagt er mit Zuversicht: ich weiß. Woher? sollen die nächsten durch γάρ angeknüpften Worte lehren. τὸ θέλειν παράκειταί μοι. Objekt des Wollens ist ohne Zweifel das Gute, da aber dies erst im zweiten Gliede durch τὸ καλὸν ausgedrückt ist, und von dorther unmöglich ergänzt werden kann, so müssen wir das θέλειν selbst emphatisch verstehn, das Wollen, d. h. der gute Wille zum Guten. Auch wir drücken denselben oft durch das Wort Wille allein aus. παράκ. μοι; es liegt bei mir, d. h. es ist in mir vorhanden. Dies auch heute noch so genannte Wollen nennt eine strenger philosophische Sprache freilich nur Wünschen *). Im Gegensatze fehlt das εὑρίσκω der Rec. in ABC. Kopt. Arm. (hat es als Randlesart) Proklus bei Epiph. Method. Cyr. d. gr. Hdschr. des Aug., ist also gewiß sehr verdächtig. Lachm. hat es weggelassen, Mill, Semler, Griesb., Reiche, Olsh. dem kürzeren Texte den Vorzug gegeben, indem weit eher zu begreifen sey, daß man ein Wort beigesetzt, als daß man dies, wenn man es vorfand, weggelassen habe. Dagegen sagt Meyer, als Glosse würde παράκειται erschienen seyn, die Weglassung aber erkläre sich aus dem Forteilen der Abschreiber von οὐχ zu dem folgenden οὐ. Darauf läßt sich wieder antworten, daß der Glossator eben so leicht, ja leichter ein anderes Wort ergänzen konnte als das welches, wenn es nochmals gedacht werden sollte, nicht geschrieben werden durfte, das Forteilen aber nur zum Wegfall nicht bloß des Verbums sondern auch der einen Negation geführt haben würde, wie dies bei ähnlichen unabsichtlichen Auslassungen jederzeit der Fall ist. Es möchte schwer seyn zu entscheiden, ob P. das Wort geschrieben oder nicht. Ist es ächt,

*) Diese Bemerkung hat mir von Köllner Tadel zugezogen. Er meint, ich habe sie nur gemacht, um „meine Lehre vom Verderben des Menschen als paulinisch zu retten." Keineswegs, denn 1) habe ich, wenn ich den P. erkläre, gar keine eigene Lehre, sondern suche die seinige zu erforschen, und 2) habe ich damit nur auf das hinweisen wollen, was jedem Menschen die tägliche Erfahrung zeigt, eigene wie fremde, daß viel gewollt wird aber wenig gethan, das Wollen aber nicht mehr ist als ein Lusthaben, ein Gernthunmögen, wobei es zu keinem Entschlusse kommt. Wahres Wollen ist nur das welches zum Entschlusse führt, wo aber Entschluß ist im Sittlichen, da ist auch Ausführung. Wenn er dann weiter sagt: P. hätte doch wohl, da er des Ausdrucks wie des Gedankens gleich Meister ist, auch Wünschen gesetzt, wenn er es sagen wollte, so dient zur Antwort 1) daß er das Wort setzen mußte, welches der Mensch zu brauchen pflegt, um sein schwaches Wünschen zu bezeichnen, dieses aber ist Wollen, und 2) daß θέλειν bei unserm Ap. in der That mit Wünschen fast gleichbedeutend ist, vgl. zu 1 Kor. VII, 7.

so kann dies: ich finde nicht, zweierlei bedeuten, entweder: es ist nicht bei mir vorhanden, ich werde es Trotz allem Suchen und Wünschen nicht gewahr; oder: ich mühe mich wohl darum, aber kann es nicht zu Wege bringen. Denn auch dies bedeutet *κατέργεσθαι* im Griechischen. Heumann, Rosenm., Flatt, Tholuck, Ben., Kölln. fassen es wirklich so, aber wegen des Gegensatzes gegen *παράκειται* ist es besser, die erstere Erklärung anzunehmen, wie auch Reiche, de Wette, Meyer thun. Da er nun aber diese seine Erfahrung als Beweis aufstellt, daß in seiner σάρξ nichts Gutes wohne, so fragt sich, wiefern sie ein solcher sey? Ich glaube so: Immer ist er überzeugt, die geistige Natur, das höhere Vermögen, dessen Vorhandenseyn er glaubt, könne als solches nichts als das Gute wollen. So verdorben er auch die Menschheit kennt, so glaubt er doch das Verderben nicht so groß, daß die innerste Wurzel des sittlichen Lebens, die im rein geistigen Theile des Menschen liegt, vernichtet sey, und den Beweis findet er in der Beobachtung, daß auch der unsittliche Mensch noch ein Wohlgefallen am Guten und einen Wunsch hat, es zu thun. Da nun dieses Thun laut seiner und aller Erfahrung nicht erfolgt, so kann von Zweien Eins die Ursache seyn: entweder die geistige Natur selbst ist die Verhinderung, oder es liegt dieselbe im Medium der Ausführung, der sinnlichen Natur. Nähme er Jenes an, so setzte er Wollen und Nichtwollen zugleich in die höhere Natur, dächte also diese in Widerstreit mit sich selbst, zugleich sittlich und unsittlich. Dies kann er nicht. Also muß er die Ursache darin suchen daß, was die höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil sie nicht kann, oder weil sie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, ist seine Ansicht die letztere. Will aber die sinnliche Natur das Gute nicht, so ist sie unsittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr. V. 19. wird zum Beweis des vorigen Satzes der Gedanke des 15. V. wiederholt, V. 20. aber der des 17. V. als Schluß aus diesem abgeleitet. Nach *θέλω* (V. 20.) fehlt *ἐγὼ* in BCDEG, vielen Min. Arm. Vulg. It. Cyr. Chrys. mss. Ambr. Pel. Aug. (einmal), und ist offenbar ungehörig, daher auch von Lachm. und Meyer mit bestem Rechte ausgeworfen worden.

V. 21. Daß P. mit den Worten dieses V. das Endergebniß der seit V. 7. gegebenen Darstellung aussprechen wolle, erscheint gewiß, auf eine Folgerung führt die Part. *ἄρα*, und was V. 22 f. folgt ist nur eine Exposition des hier Gesagten, deren Inhalt: vermöge meiner besseren Natur habe ich Freude am Gesetze Gottes — möchte also dasselbe gern befolgen —, aber in meinen Gliedern finde ich ein anderes Gesetz, welches mich der Sünde unterwirft, uns wenigstens davon belehren kann,

daß auch im Hauptsatze dem diese dienen ein ähnlicher Gedanke hat ausgesprochen werden sollen. Aber nur bis hierher haben wir Gewißheit, in der Construktion sowohl als Deutung alles Einzelen gehn die Erklärungen sehr auseinander, was auch nicht zu verwundern, da in der That nicht unbedeutende Schwierigkeiten vorhanden sind. Von kritischer Seite steht, was die uns zu Gebote stehenden Zeugnisse anlangt, jedes Wort des V. unantastbar fest, nur durch Conjektur also würde, wenn sie nöthig seyn sollte, eine Aenderung des Textes möglich werden können. Die Erklärungen gehn, was die Deutung des Hauptwortes νόμος anlangt, nach zwei, was aber die Construktion, nach viel mehr Seiten auseinander. Wir prüfen sie daher nach jener. Nicht vom mosaischen — oder göttlichen — Gesetze, sondern nur ganz allgemein als Gesetz, Norm, verstehn das Wort Calvin*), Beza**), Piſc., Balduin, Grot., Wolf, Böhme, Ammon, Rosenm., Vater, Flatt, Bolten, Stolz, Benecke, Scholz, Schrader, Winer (Gr. S. 444.), Köllner, de Wette, Stengel, Meyer, diese Alle in der Hauptsache mit Beza übereinstimmend. Nach ihnen ist ὁ νόμος das Gesetz in den Gliedern, dessen V. 23. erwähnt, und wird durch den Satz ὅτι — παράκειται erklärt, also der Sinn: Ich finde während ich das Gute thun will, in mir das Gesetz (die Norm, den Zwang), daß sich das Böse bei mir vorfindet. Die Anhänger dieser Erklärungsart sind überzeugt, daß durch dieselbe allen Anforderungen der Grammatik sowohl als Exegese genügt werde. Ich finde Folgendes dawider einzuwenden: Um es für nichts zu achten, daß ὄντα dabei nothwendig ergänzt werden müßte, und völlig zuzugeben daß man sagen dürfe εὑρίσκω μοι τοῦτο ὄν, ist doch 1) die Stellung der Worte dieser Auslegung durchaus nicht günstig, indem a) der Dativ viel zu weit von εὑρίσκω, und b) der Erklärungssatz von dem zu erklärenden Worte entfernt ist; 2) der Artikel beim Particip unpassend; ohne Artikel bedeutet ἔστι μοι νόμος θέλοντι ποιεῖν: quum velim (dum volo) facere, est mihi lex; mit demselben aber dient der Particip der genaueren, unterscheidenden, Bestimmung; ἔστιν ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν νόμος bedeutet: mihi h. e. ei qui vult facere, est lex, so daß es scheint als werde das Wollende Ich — zumal bei der Stellung τῷ θέλ. ἐμοί — einem andern Ich ent-

*) Ohne grammatische Erörterung, und ὅτι caussal fassend: Fideles dum ad bonum nituntur quandam in se tyrannicam legem reperire, quia eorum medullis et ossibus infixa sit vitiositas legi dei adversa et repugnans.

**) Comperio volenti mihi facere bonum, hanc legem (impositam esse), quod mihi malum adjaceat. Constr. εὑρίσκω ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸ καλὸν τὸν νόμον ὄντα ὅτι κ. τ. λ.

gegen gesetzt, was bei dieser Erklärung nicht möglich ist; 3) kann ich mich noch nicht überzeugen daß der Ap. da wo er zum ersten Male von einem Gesetze spreche, das er bei sich selbst entdecke, schreiben dürfe: εὑρίσκω τὸν νόμον, und nicht vielmehr setzen müsse: εὑρ. νόμον τινὰ oder τοιοῦτόν τινα νόμον *); 4) ist τὸ παρακεῖσθαι τὸ κακὸν gar kein νόμος, wie weit man auch den Begriff dieses Wortes fassen möge; es ist ein Zustand, ein gegebenes Faktum, keine Norm noch Nothwendigkeit. Ein νόμος möchte es heißen, wenn P. sagte er finde bei sich eine Nothwendigkeit oder Nöthigung das Böse zu thun; 5) abgesehn davon, kann doch die Nothwendigkeit oder das Gesetz daß Etwas sey nur entweder durch einen Relativsatz (ὃς κελεύει, ἀναγκάζει u. dgl. oder ᾧ ἐστίν τι) oder mit Hülfe einer Conjunktion (νόμος ἵνα γένηταί τι oder ὥστε γενέσθαι τι), oder endlich durch einen Infinitivsatz (νόμος τοῦ γενέσθαι τι oder ἐστι νόμος τοῦτο γενέσθαι), nimmermehr aber durch einen Satz mit ὅτι ausgedrückt werden, da alle Sätze mit dieser Partikel die Bedeutung haben, das Seyende als seyend, als ein Faktum schlechthin, zu bezeichnen. Man leugnet dies, aber noch hat man kein Beispiel vom Gegentheile hingestellt. 6) Es ist unmöglich daß ὁ νόμος hier etwas anderes bedeute als das mosaische oder göttliche Gesetz. Unter den neuern Ausll. sind nur Knapp (scr. var. arg. II. p. 385. der 2. Ausg.) Reiche, Olshausen entschieden dieser Ansicht, aber ich halte sie für die einzig mögliche. Im ganzen Abschnitte bezeichnete ὁ ν. immer das mos. Gesetz, woher sollte der Leser des Ap. die Möglichkeit nehmen, dasselbe, und wieder mit dem Art. versehene Wort von etwas anderem, von einem noch nicht erwähnten, ja nicht angedeuteten, nur mißbräuchlich so genannten Gesetze zu verstehn? Gleich V. 22. findet sich wieder ὁ νόμος τοῦ θεοῦ, und erst V. 23. wird ἕτερος νόμος ohne Artikel als etwas neues, noch nicht besprochenes, jetzt zum ersten Male erscheinendes, eingeführt, und es sollte möglich seyn τὸν νόμον hier von eben diesem zu verstehn? Ich kanns nicht glauben, und daher, so große Gunst diese Erklärung auch genießt, muß ich aus all den angeführten Gründen sie auch dieses Mal verwerfen. Zu denen welche ὁ ν. nicht vom mos. Ges. verstehn, gehört noch Paulus, welcher unsern V. so wiedergiebt: Ich finde also für mich, den „Wollenden" (nicht bloß Begehrenden) das (Geistes-) Gesetz, das Geziemende zu thun (Ich

*) Durch Meyer's Bemerkung daß dieser Einwand so wie die übrigen prekär sey, wird derselbe so wenig widerlegt, als wenn Köllner auf den Gebrauch des Artikels für das Demonstr. „in der frühsten Zeit" — der P. doch gewiß nicht angehört —, hinweist. Die Unmöglichkeit eines Gebrauchs kann mit Beweisstellen nicht belegt werden; aber warum beweist man mir nicht ihre Möglichkeit durch solche?

erkenne, daß es gut ist, wenn ich das Rechtwollen mir zum Gesetz mache), weil mir (von der Seite der Körperlichkeit her) das Böse so nahe liegt. (Ich bedarf es, daß ich mir das Rechtthun um so mehr wie ein Gesetz, wie eine imperative Nöthigung VI, 19. vorhalte). Er construirt also: *εὑρίσκω ἄρα ἐμοὶ τῷ θέλοντι τὸν νόμον (τοῦ) ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι* (= *διότι*) *κ. τ. λ.* Aber hierbei werden 1) die zusammen gehörenden Worte aus einander gerissen, 2) das Abwesen des Genitivs vor *ποιεῖν* unbeachtet gelassen, 3) dem Worte *νόμος* eine Bedeutung gegeben, die es nach dem Bisherigen nicht haben kann, und endlich 4) ein Gedanke herausgebracht, welcher dem Zusammenhange völlig fremd ist, unmöglich als Folgerung aus dem Gesagten heraus gezogen werden kann. Also auch in dieser Deutung ist kein Heil. Mit der Ueberzeugung nun, daß *ὁ νόμος* vom göttlichen Gesetze verstanden werden müsse, wenden wir uns zu denjenigen Erklärern welche diese mit uns theilen. Die alten fragen wenig nach der Grammatik, bilden sich einen Sinn wie er ihnen etwa zusagt, und geben sich keine Mühe ihn zu erweisen; ich übergehe daher die Erklärungen von Origenes*), Chrysost.**), Theod.***), Pelag.†), ohne weitere Bemerkungen, und wende mich zu denen der neuern Zeit. Diese lassen sich zunächst in zwei Klassen theilen, Solche welche in unserm Satze eine vollständige und richtige Periode zu haben, und Solche welche dies aufgebend, andre Hülfe suchen. Zu jener gehören 1) die welche, da nun einmal *τὸν νόμον* für sich als Objektsakkusativ zu *εὑρίσκω* nicht gedacht werden kann, diesen Akk. durch eine ausgelassene Präp. oder für absolut erklären. Einige wollen *τὸν νόμον* = *κατὰ τὸν ν.*, und dies wieder = *διὰ τοῦ νόμου* gesetzt annehmen. So

---

*) Nach Rufin's Uebers.: Igitur quia malum mihi adjacet, volens facere bonum invenio legem dei, et condelector cet.

**) *Ἐπαινῶ τὸν νόμον, φησί, κατὰ τὸ συνειδός, καὶ αὐτὸν δὲ εὑρίσκω ἐμοὶ τῷ βουλομένῳ τὸ καλὸν ποιεῖν συνήγορον καὶ ἐπιτείνοντά μοι τὸ βούλημα. ὥς περ γὰρ ἐγὼ αὐτῷ συνήδομαι, οὕτω καὶ αὐτὸς ἐπαινεῖ τὴν γνώμην τὴν ἐμήν.*

***) *Εὑρίσκω — καλόν. ἐνταῦθα δεῖ στίξαι. ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται. πάλιν διὰ τὴν συντομίαν ἀσαφῶς αὐτὸ τέθεικε· λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ νόμος μοι καλὸς εἶναι δοκεῖ. ἐπαινῶ γὰρ τὰ ὑπ' αὐτοῦ διηγορευμένα ὡς εὖ ἔχοντα, καὶ ὁμοίως αὐτῷ καὶ τὰ καλὰ φιλῶ καὶ τἀναντία μισῶ· ἀλλ' ὅμως ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται, τουτέστιν ἡ ἁμαρτία.*

†) Si ego volo, invenio mihi legem bonum facere contra adjacens malum. Schol. Matth. hat diese Erkl. und die von Theod. neben einander hingestellt.

vielleicht Erasmus *), gewiß Carpzov nach Castalio **); aber freilich ist eine solche Deutung des Akk. schlechthin unmöglich. Andere übersetzen den Akk. mit Ergänzung von κατὰ (Moldenhauer) oder ohne solche (Glöckler) durch: hinsichtlich des Gesetzes, oder: was das Ges. anlangt, Eins so unmöglich wie das Andere; auch L. Bos ergänzt κατά, aber um zu verbinden: ποιεῖν τὸ καλὸν (κατὰ) τὸν νόμον, wo noch überdies die Stellung im Wege steht. 2) Eine zweite Klasse glaubt, zu τὸν νόμον als Subjekt sey ein Infinitiv als Prädikat ausgelassen; das Erste ist Semlers und Morus Meinung, welche den letzten Satz caussal fassen, und εἶναι ergänzen: εὑρ. τὸν νόμον εἶναι ἐμοὶ τῷ θέλοντι — καλόν, ὅτι κ. τ. λ. Ich finde, weil das Böse bei mir vorhanden ist, daß das Gesetz für mich der das Gute thun will, da ist. Aber abgesehn davon, daß dann nicht εἶναι sondern ὄντα stehn müßte, und daß eine Ergänzung solcher Art ebenfalls für unmöglich zu erachten ist, kommt auch ein Sinn dabei heraus, der sich auf keine Weise aus dem Vorigen erschließen läßt, oder in den zwei folg. VV. erläutert wird. Noch undenkbarer ist Cramer's Ergänzung: τὸν νόμον γεγονέναι (γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10., und wenn Pareus nicht nur ein Prädikat, εἶναι καλὸν oder ἀγαθόν, hinzu denkt, sondern auch ὅτι = καίπερ setzt, um übersetzen zu können: quamvis mihi adjaceat malum, comperio tamen legem mihi volenti facere bonum, bonam esse, so ist damit wohl die höchste Stufe grammatischer Willkür erreicht. 3) Homberg, Knapp, Tholuck, Klee, Olsh. finden in den Textworten selbst die vollständige Periode, indem sie bloß τὸ καλὸν als Apposition von τὸν νόμον ansehn, und construiren: εὑρίσκω ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν νόμον, τὸ καλόν, παράκ. τὸ κακόν, ich finde daß mir der ich das Gesetz d. i. das Gute, thun will, das Böse beiliegt. Gegen diesen Sinn würde gar nichts einzuwenden seyn, denn es ist eben der Gedanke welcher V. 22 f. erläutert wird; aber freilich ist a) ἐμοὶ dann einmal völlig überflüssig, was auch Knapp recht wohl empfunden, und nur zu entschuldigen gesucht hat (es bezeichne das erste Mal das bessere, das zweite Mal das schlechtere Ich); b) die Stellung von ὅτι, obwohl dasselbe auch bei P. ein Paar Mal nach mehreren Worten folgt, doch sehr auffallend, und endlich c) unmöglich τὸν νόμον von ποιεῖν abhängig zu machen.

*) In der Paraphrase: Hanc (vim peccandi insitam) mihi non eximit lex, sed tamen si quando conor illi parere facit ut intelligam [εὑρίσκω διὰ τοῦ νόμου] meum malum penitus insitum et infixum animo.

**) Itaque reperio per legem mihi bonum facere volenti inesse malum.

Koppe dagegen nimmt τὸ κακὸν als eine Art von Appoſition zu τὸν νόμον, das Geſetz welches τὸ κακὸν d. h. αἰτία τοῦ κακοῦ, ἀφορμὴ τῆς ἁμαρτίας iſt, und conſtruirt: εὑρίσκω, καίπερ θέλοντι (der Artikel bleibt unbeachtet) ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ὁ νόμος, τὸ κακόν, ἐμοὶ παράκειται. Hier aber tritt zu den ſchon angeführten Hinderniſſen noch hinzu, daß 1) P. dieſen Gedanken ohne mit ſeinen Erklärungen V. 7. 12. und der ganzen Tendenz des Abſchnitts in Widerſpruch zu gerathen, gar nicht ausſprechen, das Geſetz weder κακὸν noch αἰτίαν τοῦ κακοῦ nennen konnte, und 2) in dieſem Sinne κακὸν keinen Artikel haben könnte, da es doch unmöglich als das Böſe, die Urſache des Böſen, ſondern höchſtens als etwas böſes, eine Urſache des Böſen, bezeichnet werden könnte. So ſcheint noch kein Weg entdeckt zu ſeyn, auf welchem bei der Annahme einer vollſtändig oder doch mit Hülfe von Ergänzungen richtig ablaufenden Periode der Satz ſich genügend erklären ließe. Wir wenden uns zu der noch übrigen Klaſſe von Auslegern, welche dieſe Annahme aufgegeben haben. Dieſe ſpaltet ſich wieder in Solche die Anakoluthie annehmen, und Solche welche am Texte ändern. In jene gehören Fritzſche, Reiche, in dieſe Homberg, Hemſterhuys, Rinck, Knapp. — Fritzſche*) urtheilt P. habe zuerſt ſchreiben wollen: εὑρ. τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν τὸ κακὸν παρακεῖσθαι, dann aber, da er doch gleich hätte ὅτι — παράκειται ſchreiben können, ſich von ſeiner Lebendigkeit fortreißen laſſen ihn mit ὅτι — παράκ. zu ſchließen. Dem Sinne nach ſcheint er ſich der Beza'ſchen Erkl. anzuſchließen, es würde alſo von dieſer Seite das Nehmliche dagegen einzuwenden ſeyn, was oben gegen dieſe geſagt worden iſt. Die Anakoluthie ſelbſt erſcheint höchſt unbequem, und wenig empfehlend; doch in Ermangelung ausreichender Kenntniß ſeiner Anſicht ſpreche ich kein feſtes Urtheil aus. S. Winer Gr. S. 444. Reiche glaubt, der Ap. habe den Satz in der Abſicht angefangen, um vom Verhältniß des Geſetzes auszuſagen was V. 22. folgt, aber das entſprechende Particip nicht ſogleich finden können; das θέλοντι habe ihn auf V. 18. zurück geleitet, und das vom νόμος Auszuſagende werde in Form einer Erläuterung nachgeholt. Dabei müßte man aber 1) einen ſehr rathloſen Ap. annehmen, und 2) eingeſtehn, daß er eigentlich von dem was er habe ſagen wollen, nichts geſagt habe. — Rinck (Lucubr. crit. p. 119.)

*) Conject. I. p. 50. Ich referire nur nach Winer und Meyer, und bemerke zugleich daß ſeine Deutung, da er τὸν νόμον nicht vom moſ. Geſetz verſteht, eigentlich nicht hierher gehört; doch um die Verſuche derer welche an der Möglichkeit eine richtige Periodenbildung anzunehmen verzweifelt haben, nicht von einander zu trennen, habe ich ſie hierher geſtellt.

will die Worte ὅτι — παράκειται auf die Auktorität von FG. hin ganz aus dem Texte weisen; sie seyen eine Randglosse, den Inhalt der ganzen Stelle andeutend, durch deren Auswerfung Alles ins Geschick komme. εὑρίσκειν bedeute percipere oder prehendere. Eine Erklärung giebt er nicht, einen gesunden Sinn weiß ich nicht heraus zu bringen, und in keinem Falle sind wir zu einer so bedeutenden Textänderung ohne bessere Zeugnisse berechtigt. Hemsterhuys wollte τὸ καλὸν weglassen, um zu ποιεῖν nur Einen Akk. τὸν νόμον zu behalten, bedachte aber nicht daß dieser nicht von ποιεῖν abhangen könne. Knapp hielt keine Conjektur für nöthig, schlug aber, wenn eine nöthig wäre, τὸν καλὸν vor, was recht gut wäre, wenn nur τὸν νόμον mit ποιεῖν verbunden werden könnte. Homberg endlich wollte für den Fall daß seine oben mitgetheilte Erkl. nicht annehmbar wäre, τὸν νόμον tilgen. Diese fast ganz unbeachtet gebliebene Conjektur könnte leicht das Beste seyn, was mit der Stelle gemacht werden kann. Die Hauptschwierigkeit derselben nehmlich liegt in der Stellung von τὸν νόμον, das dieser seiner Stellung wegen nicht Objektsakkus. zu ποιεῖν, Subj. des abhängigen Satzes ὅτι — παράκειται aber darum nicht seyn kann, weil dieser schon τὸ κακὸν zum Subj. hat. Unmöglich erscheint es nicht, daß Jemand in guter Meinung zu τὸ καλὸν die Glosse τὸν νόμον hinzu gefügt, welche dann auch wohl einen Weg in den Text finden konnte; insofern also erscheint die Auslassung nicht allzu kühn. Freilich wird auch so noch nicht Alles ins rechte Gleis gebracht, wiefern das doppte ἐμοὶ noch bleibt, das ich nicht mit manchen Auslegern auf das doppte Ich der redenden Person beziehn kann, weil die Person ᾗ παράκειται τὸ κακόν, immer dieselbe seyn muß, welche das Gute zu thun begehrt; doch glaube ich müßte man dies dulden können. Der Art. vor dem Particip erklärte sich dann so, daß man ὁ θέλων ἐγώ, ich der Wollende, in Einen Begriff verbände, und der Sinn wäre: Ich finde also daß mir dem das Gute thun Wollenden das Böse beiliegt, d. h. daß sich bei mir, dem Ich in meinem Wesen, welches das Gute zu thun Lust hat, — neben diesem Wollenden — das Böse vorfindet, was eben der Gedanke ist, welcher V. 22 f. erläutert wird. Ich weiß nicht welche Aufnahme diese Vorstellung finden wird, aber das weiß ich, daß alle bisher vorgetragenen Erklärungen mehr gegen sich haben, als diese Ansicht und Behandlung der Stelle hat.

V. 22 f. Erläuterung des so eben ausgesprochenen Satzes. συνήδομαι τῷ νόμῳ. Das Verb. bedeutet eigentlich sich mit freuen, und fordert einen Dativ der Person mit welcher man sich freut. Wird dann auch der Gegenstand der Freude ausgedrückt, so tritt er in einen andern Casus, Genit. oder Akkus.,

oder erscheint mit einer Präposition. Steht der Dativ einer Sache dabei, so kann kein zweiter Dativ, eine Person bezeichnend, mehr dabei stehn, also auch keiner hinzugedacht werden, *συνήδομαί τινι πρ.* bedeutet: ich habe Freude an einer Sache; also *συνήδομαι τῷ νόμῳ*, ich habe Freude am Gesetz *). Das Gesetz von welchem er spricht ist ohne Zweifel das mosaische, denn dies allein erkennt er als das Gesetz Gottes an, allein mit Absicht nennt er es hier nicht *τὸν νόμον* schlechthin, sondern *τ. ν. τοῦ θεοῦ*, um es sowohl dem *ν. τῆς ἁμαρτίας* entgegen zu stellen, als mit dem Merkmal zu bezeichnen, in welchem seine Trefflichkeit sowohl als Verbindlichkeit für den Menschen begründet ist. *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Der Ausdruck steht auch Eph. III, 16. und *ὁ ἔσωθεν* im Gegensatz des *ἔξω* 2 Kor. IV, 16. Es ist nicht das Gemüth überhaupt, sondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verse *ὁ νοῦς* genannt wird. Paulus behauptet sonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, welche der Mensch in seinem Innern trage, nicht als Jude oder Christ, sondern schlechthin, und wiefern er Mensch ist, aber freilich nur in seiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, *βλέπω — μέλεσί μου.* Mit dem Gesetze in den Gliedern kann er nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche, oder die Forderung (Bengel: dictamen) der Triebe, die er ein Gesetz nennt, Theils wegen des Gegensatzes gegen das Gesetz Gottes, Theils weil diese Forderung laut aller Erfahrung die Eigenschaften einer Gesetzgebung ausübt, den ganzen Menschen sich zu unterwerfen, und nach ihr selbst zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge als dies der göttlichen Gesetzgebung gelingen mag, weil der sinnliche Trieb stärker ist als der sittliche. Dies Gesetz ruht in der *σάρξ*, der gesammten sinnlich-körper-

*) Meyer will hier schlechterdings übersetzt haben: ich habe (mit Andern) Freude, aber es fällt in die Augen daß die Vorstellung dieser Andern hier durchaus fern liegt, und was die Beispiele anlangt, auf die er sich beruft, so sind mir die Wetstein'schen jetzt nicht zugänglich, die beiden aus Euripides aber beweisen nicht für ihn. So Med. 136. ist nicht nur bis dahin noch von Niemandes Freude die Rede gewesen, sondern auch der Chor so eben erst herein getreten, und hat erst die Worte gesprochen: *Ἔκλυον φωνάν, ἔκλυον δὲ βοὰν τᾶς δυστάνου Κολχίδος. οὐδέπω ἥπιος; ἀλλ' ὦ γεραιὰ λέξον· ἐπ' ἀμφιπύλου γὰρ· ἔσω μελάθρων βοὰν ἔκλυον*, und fährt nun fort: *οὐδὲ συνήδομαι, γύναι, ἄλγεσι δώματος.* Wer kann da an Personen denken, mit denen er sich freue? Die alte Amme ist allein zugegen, und diese tiefbetrübt. Eben so Hipp. 1276. Noch weiß Niemand das Unglück des Jünglings als Theseus und der Chor — der sich nicht freut —, als Artemis erscheint, und nachdem sie sich zu erkennen gegeben, so spricht: *Θησεῦ, τί τάλας τοῖσδε συνήδει, παῖδ' οὐχ ὁσίως σὸν ἀποκτείνας;* Nur von Freude über das Geschehene kann hier die Rede seyn.

lichen Natur, zeigt sich aber wirkend in den Gliedern, den Organen der σάρξ, und wird daher in diesen vom Betrachter angeschaut. Darum sagt P. nicht ἐν τῇ σαρκί μου, sondern ἐν τ. μέλεσιν. Von diesem νόμος nun sagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerstreitet. Diesen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern seine Bilder aus dem Kriegswesen entlehnt (vgl. VI, 23. 2 Kor. X, 3 f. Eph. VI, 11 ff.). Den νόμος τ. νοός könnte man sich versucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identisch anzunehmen (so Köllner u. A.), und als Vernunftgesetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apostels die Vorstellung einer solchen noch zu fremd gewesen. Es ist vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menschen, die Forderung des bessern Ichs, daß der ganze Mensch dem göttlichen Gesetz Gehorsam leisten solle. Darüber ist ja eben der Streit im Inwendigen, ob diesem, oder dem Gesetze der Glieder zu gehorchen sey. Der innere Mensch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Gesetz Gottes hat, und die Sünde will sich ihre Herrschaft auch nicht streitig machen lassen. καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου *). Das angefangene Bild wird fortgesetzt. Die Vorstellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob diese Gefangennehmung jedem Menschen schlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er sich ihr zu entziehn vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts bestimmt, und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu ertheilen. Mit Recht aber widerspricht Meyer jeder Vorstellung, als sey das Ich welches zum Gefangenen gemacht wird, der νοῦς, die höhere Natur des Menschen; denn aus V. 25. geht klar hervor daß P. dies nicht dachte, vielmehr sich den νοῦς erhaben vorstellte über die Angriffe der Sünde, nur daß, so lange der alte Mensch lebt, er nicht zur Herrschaft gelangen kann, sondern die Sünde das Ich unter ihrer Gewalt festhält, so daß es Trotz dem Widerspruche des νοῦς, ihr dienen muß. Der Dativ ist Dat. Comm., nicht wie Tholuck will Instrum. Es nimmt mich gefangen für das Gesetz der Sünde. Nun aber entsteht die Frage, was für ein Gesetz dieses sey, ob identisch mit dem so eben erwähnten, oder davon verschieden? Die Antworten sind ver-

*) Weder die Auslassung von με in A. noch die Beifügung von ἐν vor τῷ νόμῳ in DEFG, v. Min. Kopt. Sah. Vulg. It. Clem. (Strom. III, 11. p. 545. P.) Theod. Hier. Hilar. Ambr. scheint beachtet werden zu dürfen.

schieden ausgefallen; für Identität haben sich neuestens Reiche und Meyer, gegen dieselbe Tholuck, Köllner, de Wette ausgesprochen; für dieselbe scheint zu sprechen daß beide sich ἐν τοῖς μέλεσιν befinden, beide dem göttlichen Gesetze widerstreben, und man nicht begreift, warum P. zwei verschiedene, und doch gleichlautende Gesetzgebungen in der σὰρξ annehmen solle; gegen dieselbe daß dann offenbar das erstgenannte Gesetz das Ich zu seinem eigenen Gefangnen machen würde, P. also hätte ἑαυτῷ schreiben können. Ich kann mir die Sache nur so vorstellen: Paulus denkt sich in der That zwei verschiedene Principe oder Potenzen, die ἁμαρτία, welche er personificirt, und als etwas dem Menschen fremdes erscheinen läßt, das aber in ihm wohnt, und die σὰρξ in der sie wohnt. Diese letztere steht im Bunde mit der ἁμαρτία für den Zweck ihr das ganze Ich zu unterwerfen, weil auch sie selbst nur bei dieser Herrschaft bestehn und herrschen kann, bei der des πνεῦμα aber unterworfen und vernichtet wird. Nun hat in der That die ἁμ. ihr eigenes Gesetz, dem sie aber keine Geltung geben könnte, wenn nicht auch die σὰρξ ein ihr gleichlautendes aufstellte, welches in den μέλεσιν waltet, und ihr durch die ἁμ. zur Herrschaft hilft. Mit andern Worten: Das sündige Princip im Menschen gelangt zur Herrschaft durch die Neigung der sinnlichen Natur zum Gehorsam gegen dasselbe. Kaum bedarf es noch der Erinnerung, wie diese Scheidung verschiedener Potenzen und Gesetze nicht sowohl wirkliche Theorie des Apostels als vielmehr eine Folge der Personification und allegorischen Darstellung sey, deren er sich in den letzten zwei Kapp. bedient hat.

V. 24. Bis hierher hat der Ap. zwar mit beständiger Theilnahme seines Innern, und daher so geschrieben, daß das Gefühl dessen was er schrieb, auch seinen Leser mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewisse Ruhe behauptet; jetzt aber scheint ihn das Gefühl des Elends in dem er sich einst befunden, und das in der Erinnerung wie in seinen Ueberresten sich vor seinen Blicken eben jetzt mit den lebhaftesten Farben darstellt, in seinem Innern so gewaltig zu werden, daß auch seine Rede sich nicht in den Schranken der Darstellung erhalten kann, sondern, gleich als befände er sich noch im tiefsten Abgrunde, in den Ruf der Angst und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzensworte ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος — ich unseliger Mensch! nicht aber (nach Bengel) me miserum qui homo sim! — macht sich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Mensch der unter die Mörder gefallen ist, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, so stößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlösen? Die hier gegebene, den Worten nach einzig mög-

liche, im Zusammenhange begründete Auffassung unsers V. ist in den neusten Commentaren die herrschende geworden; nur Reiche den seine Hypothese von der durch den ganzen Abschnitt sprechenden Collektivperson des Juden nicht dazu kommen läßt, wendet Manches dagegen ein, was jedoch von seinen Nachfolgern bereits zurück gewiesen ist. Wovon er errettet zu seyn begehrt, das nennt er σῶμα τοῦ θανάτου. Was meint er? ist die Frage. Ich urtheile so: Den Leib erkennt er als ein σῶμα τῆς ἁμαρτίας (VI, 6.), sey es nun daß er immer schon so gethan, oder daß er seine jetzige Ansicht übertrage auf die Zeiten in welche sich hier sein Gefühl so stark zurück versetzt hat, daß all die früheren Empfindungen noch einmal in ihm rege werden. Als solcher mußte ihm damals bei dem ernsten Streben das von Jugend auf in ihm gewesen, der Leib selbst, sein ganzes physisches Leben oft zur Last seyn, denn in ihm sah er das Hinderniß das ihm Erfüllung des Gesetzes Gottes unmöglich machte; einen Weg seines Einflusses entlediget zu werden, kannte er damals noch nicht, außer die Ablegung des Leibes selbst; damals also war wohl oft sein Wunsch gewesen, lieber sofort aus dem Leben zu scheiden als den immer unglücklichen Kampf mit der Sünde länger fortzukämpfen, den Tod in dem er sich befangen fühlte (V. 9 f.) länger zu empfinden. Diese Zeit hat er hier geschildert, in Angemessenheit zu dieser müssen wir seinen Ausruf deuten, und insofern glaube ich, irren wir nicht wenn wir mit vielen Ausll. ihn als Ausdruck der Sehnsucht nach dem wirklichen Tode fassen. Jetzt freilich war Alles anders, jetzt hatte sich in Christo ihm ein Weg gezeigt, wie er entledigt werden könnte von den Banden der Sünde ohne den Tod physisch zu erleiden, jetzt wußte er daß man im Glauben sterben könne für die Sünde, daß das σῶμα τῆς ἁμαρτίας abgethan werden könne ohne den Tod des Leibes, ja daß es möglich sey im Leibe noch und durch denselben Gott zu preisen, und dafür dankt er nun sogleich V. 25., und wenn jetzt im dauernden Gefühle der noch nicht durchaus vollendeten Erlösung noch ein solcher Seufzer sich bei ihm erhob, da hatte er freilich nicht mehr jenen Sinn, ging nur auf Vollendung dessen in der Wirklichkeit, was in der Idee im nehmlichen Augenblick vollbracht war, als er im Glauben sich an Christum anschloß zur Gemeinschaft des Sterbens und des Lebens. Was den Ausdruck σῶμα τοῦ θαν. selbst anlangt, so kann erstlich der Tod von welchem er da spricht, der physische unmöglich seyn, denn Theils würde dann sein Wunsch auf etwas ganz anderes gerichtet seyn, als worauf er nach dem Bisherigen gehn muß, Theils würde er sich nicht sogleich von diesem Tode befreit erklären können; sondern es muß der Tod seyn, dessen er oben V. 9 f. gedacht hat, und den er auch sonst

als Wirkung der Sünde noch innerhalb der Grenzen dieses Lebens erkennen lehrt. Zweitens aber der Genitiv scheint possessiv gefaßt werden zu müssen, also σ. τοῦ θαν. der Leib welcher dem Tode angehört, von demselben gleichsam besessen, eine Beute desselben ist. Ich würde mich nicht bedenken ihn caussal zu fassen, denn obwohl die eigentliche Ursache des Todes die Sünde ist, so wirkt doch diese ihn dadurch daß sie im Leibe wohnt und durch den νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν den Menschen sich unterwürfig macht; wenn ich nicht glaubte, daß dies bloß dann möglich wäre, wenn das regierende Wort in seiner eigentlichen Bedeutung den Begriff einer Thätigkeit oder Ursächlichkeit enthalte, was mit σῶμα nicht der Fall ist. Das Pron. τούτου wurde sonst von Vielen zu σώματος gezogen, was ohne Annahme eines Hebraismus grammatisch sehr wohl möglich wäre, da οὗτος nicht selten hinter dem mit Art. versehenen Nomen steht, wird aber jetzt fast durchgängig mit θανάτου verbunden, was, ob auch nicht schlechthin nothwendig, doch darum vorzüglicher erscheint, weil es den Tod als einen bittern, schweren, unerträglichen, mit größerem Nachdruck bezeichnet. Dies meine Erkl. des Wunsches selbst und der einzelen Wörter; die meiner Vorgänger weichen in verschiedener Weise davon ab, doch was den Hauptsinn anlangt, ist der Zwiespalt nicht sehr groß, und so mag die Eigenthümlichkeit der pathetischen Stelle es entschuldigen, wenn ich ihrer nicht gedenke.

V. 25. Ist es irgendwo zu beklagen wenn der Text nicht kritisch sicher steht, so ist es hier. Wäre nehmlich der recipirte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ vollkommen beglaubigt, so hätten wir in den ersten Worten dieses V. zwar keine eigentliche Antwort auf den fragenden Ausruf des vorhergehenden, wohl aber eine durch ihr plötzliches Hereintreten, den überraschenden Wechsel der Scene, nicht minder effektvolle Lobpreisung der göttlichen Gnade, welche durch Christum das zu Wege gebracht, was der Mensch unter dem Gesetze in seiner Noth kaum zu wünschen wagte, nicht minder effektvoll, sage ich, als das plötzliche Hervorbrechen der Sonne und der Himmelsbläue durch die lange Zeit den Tag verdunkelnden Wolkenmassen; wir sähen wie P. in der Erinnerung den Augenblick nachfeierte, der einst nach ungeheurer Nacht den ersten Lichtstrahl wiedergebracht hatte in sein zerrißnes Herz, und fühlten mit ihm die hohe Freude, solche Erlösung rühmen zu können von der Gnade Gottes. Jetzt steht leider nichts unsicherer als dieser Text, nicht eine unsrer ält. Hdschrr. dient ihm wie es scheint zum Schirm, und was dieselben bieten, darin zeigt sich keine Uebereinstimmung. χάρις τῷ θ. hat B, eine Min., Orig. einmal, und so Lachmann. Hier bliebe der Sinn wie bei der gemeinen Lesart, und man fühlt sich stark versucht hier-

in den ursprünglichen Text zu finden, da hieraus jene sowohl als die übrigen Varianten leicht entstehn konnte; χάρις δὲ τῷ θ. bieten C, manche Min. Kopt. Aeth. Arm. Method. Cyr. Dam. Paulin. Hier. einmal, und da δὲ unmöglich zu gebrauchen, kann dies leicht eine bloße Verderbniß der vorigen Lesart seyn, welche hierdurch eine Bestätigung erhält; ἡ χάρις τοῦ θ. findet sich in DE. Vulg. u. a. lat. VV., und wird von Paulus für das Ursprüngliche gehalten, scheint aber sammt seiner Variante ἡ χ. τοῦ κυρίου nur aus dem Bestreben eine wirkliche Antwort auf die vorangehende Frage zu erhalten, abgeleitet werden zu können. So ist das Ergebniß dieses, daß wir nicht wissen was P. geschrieben habe, daß aber für den recipirten Text die wenigste, für den Lachmann'schen die meiste Wahrscheinlichkeit Statt zu finden scheine. Denn den ganzen Satz mit Reiche für fremden Zusatz zu halten, ist ein Wagstück das weder bisher Beifall gefunden hat, noch wie ich hoffe ihn jemals finden wird. Wofür der Ap. danke lehrt der Zusammenhang, nehmlich für die Erlösung vom σῶμα τ. θαν.; διὰ Ἰ. Χ. lehrt uns Jesum als Vermittler derselben betrachten. Es liegt in dieser Dankformel der Gedanke klar enthalten: Gott hat mich erlöst von der Gewalt oder dem Einflusse der Sünde, und diese Erlösung ist durch Christum geschehn. — Die letzten Worte, klar an sich selbst, bieten doch noch einige Schwierigkeit. Der Gedanke den sie aussprechen: mit meiner Vernunft diene ich dem Gesetze Gottes, mit meinem Fleische aber dem Gesetze der Sünde, ist so offenbar der Inhalt der seit V. 14. abgelaufenen Gedankenreihe, daß man sich fast nicht enthalten kann, ihn für eine kurze Zusammenfassung eben dieses Inhalts anzusehn. Und wirklich nur Olshausen hat diese Betrachtungsart für durchaus irrig angesehn, den Abschnitt mit V. 24. geschlossen, und mit V. 25. den folgenden begonnen, der Ueberzeugung daß der hier beschriebene Zustand erst im Stande der Wiedergeburt Statt finde. Aber das ist unrichtig, denn da findet ein δουλεύειν νόμῳ ἁμ. gar nicht mehr Statt (VI, 14. 22.), mit der Vernunft aber hat der Mensch auch vor der Erlösung dem Gesetze Gottes gedient, da hierzu das äußere Werk nicht erfordert wird. Dazu kommt daß auch K. VIII. der Standpunkt ganz verändert ist, und wie Meyer gezeigt hat, V. 2 f. mit dem was hier gesagt wird stritte, wenn beides sich auf einerlei Zustand beziehn sollte. Aber 1) fällt auf daß unser Satz mit ἄρα οὖν hereintritt, während er doch an den letzten χάρις — ἡμῶν nicht angeknüpft werden zu können scheint, und 2) macht αὐτὸς ἐγὼ einiges Bedenken. Jene Schwierigkeit hat man oft entweder gar nicht beachtet, oder dadurch zu heben gesucht, daß man die erste Hälfte des V. als Parenthese behandelte, diese, indem man

αὐτὸς für idem nahm, was es nicht bedeuten kann, so guter Sinn auch dabei heraus käme, oder wie Pareus u. A. es als absichtliche Andeutung verstand, daß P. bisher von seiner eigenen Person gesprochen habe. Neustens haben de Wette und Meyer den Weg eingeschlagen, daß sie — am bestimmtesten der Letztere — zwar die Zusammenfassung der Gedankenreihe V. 14—23. anerkennen, aber dieselbe aus dem Satze χάρις (εὐχαριστῶ) κ. τ. λ. gezogen denken, so daß nun αὐτὸς ἐγὼ, ich selbst, im Gegensatz gegen διὰ I. X. den sich selbst überlaßnen, seiner Hülfe entbehrenden Menschen bezeichne. Dies könnte es allerdings, aber erstlich folgt doch aus dem Satze, daß Gott den Menschen durch Christum vom σῶμα τ. θαν. errettet habe, nimmermehr daß er sich selbst überlassen mit der Vernunft dem göttlichen, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde diene; und sodann würde er, wenn er aus jenem Satze Etwas der Art folgern wollte, es nur mit Hinzufügung des Gegensatzes: durch Christum aber diene ich ganz dem Gesetze Gottes, zu schließen gehabt haben, wenn er nicht seiner Abhandlung einen unvollendeten Schluß aufsetzen wollte. Daher kann ich mich mit dieser Ansicht nicht so recht verstehn, und meine immer noch daß der Ap. habe den Gedanken ausdrücken wollen, daß er zu gleicher Zeit den zweifachen Dienst übe, dies aber nicht ganz genau durch αὐτὸς ἐγὼ ausgedrückt. Freilich wird dadurch die erste Hälfte als ein fast unwillkürlicher Ausbruch des dankbaren Gefühls gewissermaßen parenthetisch, aber ich halte es auch nicht für unmöglich daß sein dankbares und frommes Herz ihm solch einen Dank ausgepreßt habe, dem er da die Verhandlung noch nicht ganz beschlossen, für jetzt noch weiter keine Folge gebe, ähnlich wie Eph. II, 5. dem χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, das erst V. 8. seine rechte Stelle findet.

Achtes Kapitel.

V. 1. Daß mit dem neuen Kap. die Scene sich durchaus verwandele, und während bisher der unerlöste Sünder unter dem Joche des Gesetzes Gegenstand der Betrachtung war, und nur ein einziges Mal (V. 25.) ein Hinausblick auf heitrere Gefilde sich öffnete, nun bloß noch von dem Stande der Erlösten die Rede sey, davon belehrt uns gleich der erste Satz des ersten V. οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν X. I. Οἱ ἐν χρ., die welche in Christo sind, Bezeichnung der Christen in ihrem Verhältnisse zu Christo, als Verbundene mit ihm, gleich als in ihm wohnend oder in ihn eingesenkt. Ueber das Wesen dieser Gemeinschaft, wie sie P. denke, bietet diese Bezeichnung keinen Aufschluß dar, dies muß aus andern Stellen erkannt werden. Κατάκριμα ist der verdammende Urtheilsspruch, nicht die Strafe (Grot., Koppe), welche ihm erst folgt, auch nicht das Verdammungswürdige oder Verdammliche (Orig., Erasm., Luth., Glöckl., A.); also κατάκρ. ἐστὶν μοι, es findet ein Verdammungsurtheil für mich Statt, ich erfahre ein solches. Für die, sagt also P., welche mit Chr. verbunden sind, findet kein Verdammungsurtheil Statt. νῦν, jetzt, fälschlich von Pareus für conclusive Partikel gehalten, ist reines Zeitadverb, und lehrt uns daß der Ap. den gegenwärtigen verdammnißlosen Zustand dem früheren entgegen stelle. Als Grund dieser Freiheit wird im Folg. die durch Christum erfolgte Befreiung vom Dienste der Sünde angegeben, folglich denkt P. — wie er denn auch mußte — als Grund der früheren Verdammniß eben diesen Dienst. Nun knüpft er seinen Satz durch ἄρα an Vorhergegangenes, ἄρα aber, zumal eingeschoben, möchte wohl nie dazu dienen, eine Folgerung aus weit Entlegenem herbei zu ziehn; schon deßhalb also halte ich es für unrichtig, diesen Satz mit Bengel, Winzer (Progr. v. 1828.), A. mit VII, 6. in Verbindung zu denken, noch mehr aber, wie Reiche thut, mit dem Ganzen der bisher

vorgetragenen Heilslehre, glaube vielmehr mit Kölln., de Wette, Meyer, daß die Anknüpfung unmittelbar an VII, 25. zu machen sey. Hier ist in der zweiten Hälfte der Inhalt des vorhergehenden Abschnittes kurz zusammen gefaßt worden, es ist ausgesprochen daß der Mensch ohne Christum zwar mit seiner Vernunft Gott diene, mit seiner σὰρξ aber der Sünde. Nun ist zwar da und überhaupt im letzten Abschnitte der daraus folgenden Verdammniß nicht erwähnt worden, aber daß sie daraus folge, kann der Ap. als bekannt bei seinen Lesern voraus setzen, und hat es offenbar gethan. Die Christen aber sind der σὰρξ entlediget, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist abgethan bei ihnen, und für die frühere Schuld hat Christus gelitten; da nun bloß die σὰρξ sie in die Sünde und Verdammniß stürzte, diese nicht mehr ist, sondern bloß noch der νοῦς, der immer schon Gott gedient hat — nur freilich bloß wollend, ohne Wirksamkeit —, so kann fortan keine Verdammniß mehr über sie ergehn, ja — obwohl die Worte dies nicht sagen — es ist nichts verdammliches mehr an ihnen. Offenbar aber faßt auch hier der Ap. die Gläubigen wieder in voller Idealität. Jetzt aber bietet die sog. Recepta noch die Worte μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, und wenn dieselben ächt sind, so sind sie entweder als Bedingungssatz zu fassen, wie gewöhnlich geschieht, oder mit Grot., L. Bos, Winzer, mit dem Artikel τοῖς in Verbindung zu setzen, in welchem Falle μὴ auch ohne Bedingung ganz in rechter Ordnung wäre. Nun aber finden sie sich bloß zur Hälfte (bis περιπ.) in AD. (nach der ersten Correktur, eine zweite hat auch die andre Hälfte hinzugefügt.) Syr. Erp. Arm. Vulg. Bas. Chrys. Victorin. Hier. Ambr. Pel. Sedul. Beda, gar nicht in BCD*FG (hier ein leerer Raum) Kopt. Sahid. Aeth. Or. Ath. Cyr. Dial. g. Marc. Ruf. Aug., und sind daher als ein aus V. 4. allmählig (wie cod. D. zeigt) heran gewachsener Zusatz von den Kritikern fast durchgängig verworfen, von Griesb., Lachm., Scholz, Meyer weggelassen worden. Mit Recht, denn nicht nur haben sie von alten Zeugnissen in ihrer Gesammtheit nichts auf ihrer Seite, und die Verschiedenheit derselben enthält unverkennbar die Geschichte dieses Zusatzes, sondern sie entstellen auch wirklich den Gedanken. Nehmen wir sie als Bedingungssatz, so lassen wir den Ap. von dem idealen Standpunkte in Betrachtung des Christen, auf welchem er seit K. VI. immer gestanden hat, herabsinken auf den der gemeinen Wirklichkeit, so daß οἱ ἐν χριστῷ nur noch Christen im gewöhnlichen Sinne sind, die nur unter Bedingung von der Verdammniß los sind, während sie nach seinem Sinne, wie er sie bisher gezeichnet hat, derselben schlechthin entlediget seyn müssen; verbinden wir aber

τοῖς — περιπατοῦσιν, so wird der Satz: οὐδὲν κατάκριμα nicht mehr von Allen welche ἐν χρ. sind, sondern nur noch von denen ausgesagt, welche in dieser Gemeinschaft nicht κ. σ. sondern κ. πν. leben, von denen also welche dies nicht thun nicht. Aber solche sind gar nicht ἐν χριστῷ, sie können wohl ὀνομάζεσθαι ἀδελφοί (1 Kor. V, 11.), aber P. erkennt sie nicht als Solche an. Er kann mithin an dieser Stelle — V. 4. ist die Sache eine ganz andere — diese Worte nicht geschrieben haben.

V. 2. Da hier der Subjektsbegriff ὁ νόμος τ. πν. κ. τ. λ. unleugbar einige Dunkelheit besitzt, so hebt die Erklärung dieses den vorhergehenden begründenden Satzes am richtigsten mit der Untersuchung an, was unter dem νόμος τῆς ἁμαρτ. καὶ τ. θανάτου zu verstehn sey, von welchem der Ap. durch jenen νόμος befreit zu seyn behauptet? Manche Ausll., Hunn., Par., Bald., Wolf, Seml., Böhme, Ammon, neustens Reiche, denken an das göttliche, also mosaische Gesetz, mit Bezugnahme auf 2 Kor. III, 7.; mit Recht aber sind ihnen viele andere, und namentlich die neustett fast ohne Ausnahme entgegen getreten. Denn 1) nachdem P. VII, 23. 25. von einem Gesetze der Sünde gesprochen, dem er wider besser Wollen dienstbar sey, kann er hier unter dem Gesetz der Sünde von welchem er durch Christum befreit worden sey, unmöglich ein anderes als eben dieses meinen; 2) V. 3. wo die Befreiung beschrieben wird, ist nicht allein das jüdische Gesetz nicht das wovon er befreit wird, sondern dieses ist die Sünde, sondern es wird auch als Zweck der Befreiung angegeben, daß das δικαίωμα des Gesetzes erfüllt würde; 3) so wenig P. das Gesetz für vermögend hielt, dem sündigen Menschen die δικαιοσύνη zu verschaffen (Gal. III, 17. 21.), so unselige Wirkungen er ihm auch manchmal beilegt (z. B. 1 Kor. XV, 56.), ja so gewiß er es 2 Kor. III, 7. 9. eine διακονίαν τοῦ θανάτου und τῆς κατακρίσεως nennt *), so wenig würde er es doch je einem νόμον τῆς ἁμαρτίας genannt haben, denn er achtete es als ein von Gott gegebenes, und hat so eben erst (VII, 7.) die Vorstellung abgewehrt, als sey es ἁμαρτία, und ihm das Prädikat ἅγιος gegeben. Darum können wir hier an das mos. Gesetz nicht denken, sondern allein an das uneigentlich so genannte Gesetz der Sünde von welchem oben die Rede war. Die Sünde ist also auch hier wieder personificirt, und als Princip und Urheberin des unsittlichen Lebens unter dem Bilde einer Gesetzgeberin vorgestellt, der erste Genitiv unstreitig der des handelnden (hier gebenden) Subjekts.

*) Eigentlich nicht das Gesetz selbst sondern das levitische Priesteramt, s. m. Comm., aber diesen Unterschied wollen wir hier nicht urgiren, da er nicht als wesentlich gelten kann.

Den zweiten τοῦ θανάτου *) faßt Meyer eben so **), obwohl ich aber weiß daß der Tod als herrschend gedacht wird, so kann ich doch nicht glauben daß P. ihn als Gesetzgeber vorstelle; vielmehr wenn der Mensch dem Gesetze der Sünde folgt, geräth er in den Tod, und dieser wird seiner mächtig. Darum scheint es mir immer noch als habe der zweite Genitiv eine andre Bedeutung als der erste, bezeichne das gewirkte Objekt, nicht wie jener das wirkende Subjekt. ἠλευθέρωσεν με, hat mich befreit; der Aor. bezeichnet die Befreiung schlechthin als etwas einmal geschehenes, ob in einem Momente oder in langer Frist, darüber sagt er nichts, nur vollendet muß sie seyn. ἐν χριστῷ ἰησοῦ wird von Einigen mit ὁ νόμος τ. πν. τ. ζ. (Köllner, Glöckler), von Andern mit τοῦ πνεύματος (Piscator. — qui est in Ch. J. — Flatt, Ben.), wieder von Andern mit τῆς ζωῆς (Mor., Böhme, Thol., Klee, de Wette) verbunden, und gäbe die Verbindung mit dem Verbo (Erasm., Koppe, Winzer, Olsh., Meyer) keinen guten und paulinischen Sinn, so würde man sich in Betracht dessen daß P. den nach dem Subst. zu wiederholenden Artikel wirklich manchmal wegläßt, eine dieser Verbindungen gefallen zu lassen haben; dies aber ist nicht der Fall, die Befreiung vom Ges. der Sünde ist gewiß durch Vermittelung Christi geschehn, und in der Stellung der Worte mit Tholuck ein Hinderniß zu finden etwas ganz irriges; da kann keine Wahl Statt finden, sondern sie sind mit dem Verbo zu verknüpfen. So bleibt als Subjekt nur übrig ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Hier ist τῆς ζωῆς von τοῦ πν. abhängig. Zwar haben Einige (Carpzov, Michaelis, Ammon, Vater, Reiche) die Abhängigkeit eines Gen. vom andern anstößig gefunden, und weil im Prädikate zwei durch καὶ verbundne Genit. von τοῦ νόμου abhangen, ein gleiches Verhältniß auch hier annehmen wollen, entweder καὶ als ausgefallen betrachtend oder ein Asyndeton anerkennend; aber jener Anstoß ist unbegründet, diese Annahme unzuläßig. Nun wird πν. τῆς ζωῆς wohl nur ein die ζωὴν bewirkendes oder vermittelndes seyn können, die ζωὴ aber im Gegensatz gegen den θάνατος, den wir unmöglich vom bloßen leiblichen Tode verstehn können, sondern entweder allein (wie VII, 10.) vom geistigen, oder vom gesammten Tode, dem geistigen

*) Daß er nehmlich nicht vom Verbo (Erasm.), sondern von τοῦ νόμου abhängig sey, kann nicht bezweifelt werden.

**) Nach dem Lehrsatze διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος V, 12., sagt er; Beides ist Eine Gewalt, und beide Genit. sind im Sinne des Ausgehens zu fassen, so daß die Sünde und der Tod als den Menschen beherrschend gedacht sind.

und leiblichen, welchen die Sünde wirkt, offenbar auch nicht bloß leibliches Leben, wäre es selbst ein ewiges, sondern wahres Leben, d. h. geistig-sittliches, über dessen Dauer hier nichts gesagt ist, obwohl wir aus andern Stellen wissen daß wir es als ein ewiges zu denken haben. Was aber ist es das er πνεῦμα τ. ζ nennt? Unmöglich der Menschengeist, wie Mor., Kölln., Theod., A. urtheilen, denn nimmer wird er diesen πν. τ. ζωῆς nennen, und noch viel weniger von seinem νόμος das behaupten, was er hier von ihm behauptet, die Befreiung vom Gesetz der Sünde. Er kann nur den Geist Gottes meinen, welchen der Geist empfängt, welcher als Princip des neuen, auch des ewigen Lebens von ihm gedacht wird. So auch de Wette, Olsh., Meyer u. v. A. Steht aber dieses fest, so können wir zur letzten Frage gehn, was unter dem νόμος dieses Geistes, dem die Befreiung vom Gesetz der Sünde zugeschrieben wird, verstanden werden könne? Die Erklärung welche den Begriff des νόμος ganz bei Seite setzt, und den ν. des Geistes für den Geist selbst nimmt (Chrys., Theod., Calv., Piscat.) bedarf keiner Widerlegung. Glöcklers Meinung, es sey „das Gesetz Gottes, welchem der Christ in seinem Geiste dient (vgl. VII, 14.)," kann deßhalb nicht richtig seyn, weil einmal es dem ganzen Lehrsystem des Ap. zuwider wäre, dem Gesetze die Befreiung von der Herrschaft der Sünde zuzuschreiben, und sodann V. 3. mit klaren Worten die Unfähigkeit des Gesetzes dies Werk zu vollbringen ausgesprochen wird; Melanchthons Behauptung, es sey die gubernatio Sp. Sti, nehmlich die fides, ist eine ganz willkürliche Verkehrung des Wortsinns zu Gunsten des eigenen Systems; an den νόμος τοῦ νοός und jede menschliche Gesetzgebung zu denken ist uns nicht möglich, nachdem wir in dem πν. τῆς ζωῆς den göttlichen Geist erkannt haben. Soviel ist uns gewiß, es muß Etwas seyn, was 1) mit dem göttlichen Geiste in irgend einem, und zwar nahem Zusammenhange steht, 2) in irgend einer Weise als Analogie eines Gesetzes aufgefaßt werden kann, und 3) durch die Worte des nächsten V. als die Befreiung wirkend dargestellt wird. Nun haben sehr Viele (Ambr., Hunn., Bald., S. Schmidt, Calov., Wolf, Turr., Carpz., Beng., Ern.) an die Lehre des Evang. gedacht, und diese läßt sich denken als gegeben durch den Geist, oder auch als den Empfang desselben vermittelnd (in diesem Falle der Genit. nicht subj. sondern obj., Bezeichnung der Wirkung), sie ist zwar kein νόμος in eigentlichem Sinne, kann aber als ein solcher insofern aufgefaßt werden als sie a) eine göttliche Verkündigung ist so wie das mos. Gesetz, und b) wirklich eine Forderung an den Menschen stellt, nehmlich das ὑποταγῆναι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ (X, 3.), sie kann auch insofern als die Befreiung wirkend

gedacht werden, als sie den Menschen mit den Thatsachen bekannt macht, welche seine Befreiung bewirkt haben, und ihn zur Benutzung derselben auffordert, ja sie wird (I, 16.) ganz bestimmt als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν dargestellt (vgl. 1 Kor. I, 18.). Nur das letzte Merkmal das wir fordern zu müssen glauben, daß V. 3. diese Lehre als das Befreiende erscheine, läßt sich nicht nachweisen, denn dort ist nur von dem die Rede, was Gott gethan, um die Befreiung zu bewirken, gar nicht von der Lehre, wozu noch kommt, daß bei der Verbindung von ἐν χ. ἰησοῦ mit dem Verbum es auch schwer werden möchte zu behaupten, daß die Lehre des Evang. durch Christi Vermittelung die Befreiung bewirkt hätte; so daß diese Erklärung allerdings zur Verbindung dieser Worte mit dem Subj. nöthigen würde. Stände sie sonst ohne alles Bedenken da, ich würde mich dazu entschließen; da aber dies nicht ist, so wage ich diese Verbindung, so wie die ganze Erklärungsart, nicht zu behaupten. Ich selbst habe früher an die göttliche Heilsveranstaltung gedacht, welche den Geist des Lebens bringe. Stände der νόμος τοῦ πν. dem νόμος τῶν ἔργων oder einer ähnlichen Bezeichnung des Mosaismus entgegen, so würde, wiefern νόμος nicht nur das Gesetz sondern auch die ganze gesetzliche Verfassung bedeuten kann, von Seiten des Ausdrucks nichts dagegen seyn; aber im Gegensatze gegen den νόμος τῆς ἁμ. scheint diese Deutung nicht Statt finden zu können, wie denn auch das was V. 3. darbietet, nicht eine Verfassung ist, sondern Thaten Gottes für die Menschheit. Ich gebe sie daher auf. Noch ist eine übrig, die schon früher bei Heumann, Chr. Schmidt, Flatt, Tholuck erscheinend, neustens von Olsh., de Wette, Meyer aufgenommen worden ist. Sie verstehn das Gesetz des Geistes von dem Walten des Geistes im Herzen, welches die Befreiung wirke. Hier kann der Genit. eben so gefaßt werden wie in v. τῆς ἁμ., dies Walten des Geistes kann dem der personificirten Sünde entgegen stehn und eben so gut wie dies ein νόμος genannt werden, und daß der Geist mit seinem Walten frei mache, wird aus 2 Kor. III, 17. als ächt paulinischer Gedanke erwiesen werden können. Freilich V. 3. findet sich vom göttlichen πνεῦμα nichts, aber wir haben den Vortheil, daß bei dieser Erkl. die Worte ἐν χ. ἰησ. mit dem Verbo verbunden werden können, und daraus entspringt der zweite, daß nun der Ap. dort nicht mehr so nothwendig des durch Christum vermittelten Empfangs des Geistes zu erwähnen hat, und so könnte vielleicht diese Deutung welche in sich selbst keinen Tadel hat, nur von diesem einen Mangel einigermaßen gedrückt erscheint, unter allen die beste, und die wahre seyn. Der Aor., den ich früher entgegen stellte, macht keine Schwierigkeit, denn die Befreiung von

der hier die Rede iſt, kann ſehr wohl, zumal auf dem idealen Standpunkte den P. hier durchgängig feſthält, in jedem wahren Chriſten als eine vollendete gefaßt werden. Die Heiligung iſt eine fortſchreitende und allmählige, wer aber wirklich ἐν χριστῷ iſt, der iſt von der Gewalt der Sünde los und ledig, und zwar durch den Geiſt den er empfangen hat.

V. 3. Der Hauptſatz iſt: ὁ θεὸς πέμψας κ. τ. λ. Das Partic. πέμψας bezeichnet die Sendung des Sohnes als das dem κατακρίνειν Vorangehende, ob aber das Vorangehen ſchlechthin ein ſolches, oder als ein daſſelbe bewirkendes zu denken ſey, wird von der Anſicht abhangen, welche wir von κατακρίνειν ſelbſt zu faſſen haben, kann alſo weiter unten erſt in Unterſuchung kommen. τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν. Auf dem Pron. liegt ein gewiſſer Nachdruck, ſeinen eignen Sohn; es bedurfte einer ſo außerordentlichen Veranſtaltung als die Sendung des Sohnes, um das Schwere des Werks zu überwinden. Zuerſt hatte er nur Moſen geſandt, der Menſchheit das Geſetz zu bringen, dies aber den Zweck nicht erreichen können, da that Gott noch Größeres, und ſchickte ſogar den Sohn. Er ſandte ihn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), in Aehnlichkeit der σὰρξ ἁμαρτίας, d. h. in einer ihr ähnlichen Geſtalt und äußern Erſcheinung überhaupt. σὰρξ wird von einem Theile der Ausll. bloß als Körper, von Andern als menſchliche Natur, menſchliches Weſen überhaupt, gefaßt. σὰρξ ἁμαρτίας verſtehe ich nun wie σῶμα ἁμ., den Genit. alſo poſſeſiv, Fleiſch der Sünde d. h. der Sünde angehöriges, über welches die S. eine Gewalt oder Herrſchaft ausübt (auch wohl darin wohnt). Wiefern wir nun doch wohl nicht mit Reiche behaupten dürfen daß P. die menſchliche Natur Chriſti in irgend einer — wäre es auch ſtellvertretenden — Weiſe als mit Sünde behaftet denke, was ganz gegen 2 Kor. V, 21. wäre, werden wir das ὁμοίωμα auch nicht in die ἁμαρτία, ſondern darein ſetzen, daß er zwar ἐν σαρκὶ erſchien, und zwar in einer σὰρξ welche der menſchlichen in allen Stücken ähnlich war, aber dieſe σὰρξ nicht σ. ἁμ., ſondern eben nur dieſer ähnlich, gerade in dieſem Merkmale von der menſchlichen verſchieden war. Doketismus findet alſo nicht Statt, wohl aber kluge Wahl des Ausdrucks, um weder wegzulaſſen was nothwendig war, nehmlich die Hindeutung auf die ἁμαρτία, das ἁμαρτωλὸν der menſchlichen σάρξ, noch mehr zu geben als er geben durfte, nehmlich nicht Gleichheit ſondern nur Aehnlichkeit ſeiner σὰρξ mit der unſrigen; daher nicht nur ἐν σαρκὶ, auch nicht ἐν σ. ἁμ., ſondern ἐν ὁμοιώμ. σ. ἁμ. Vgl. Phil. II, 7. —

*) Daß nehmlich dieſe Worte nicht mit κατέκρ., wie Bengel wollte, ſondern mit πέμψας zu verbinden ſeyen, wird von Niemand bezweifelt.

καὶ περὶ ἁμαρτίας. Auch diese Worte gehören zum Partic. Zwei Haupterklärungen sind vorhanden: wegen der Sünde, nehmlich um sie zu tilgen, ihre Macht zu brechen und dgl. (Beza, Grot., Heum., Mor., Flatt, Thol., Klee, Ben., Winz., Steng., Kölln., de Wette, Olshaus., Meyer (nicht alle ganz harmonisch), und: für, ὑπέρ, um der Sünde willen, als Sühnopfer für dieselbe. Beide Bedeutungen der Präp. sind nachweisbar, die erste aus Tob. II, 8. Joh. X, 33., die zweite aus Exod. XIV, 14. Matth. XXVI, 28. Gal. I, 4. al. Jene kann diese in sich schließen, denn wenn Christus starb, um die Sünde zu büßen, so starb er auch wegen der Sünde, wie denn auch wirklich Viele von denen welche an Büßung denken, περὶ durch propter übersetzt haben. Für jene läßt sich anführen, daß P., wenn er von Christi Opferung für die Sünde der Menschheit spricht, ὑπὲρ oder περὶ τῶν ἁμαρτιῶν zu sagen pflegt, vgl. 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4. Röm. IV, 25., also seine Büßung auf die einzelen sündlichen Handlungen bezieht, hier aber der Singular steht, welcher nicht diese, sondern die Sünde als Princip zu bezeichnen pflegt, desgleichen daß hier nicht die Rede ist von der Aufhebung der Sündenschuld, sondern von Befreiung der Menschen von der Sündenherrschaft. Für die andere aber scheint zu sprechen daß er den Tod Christi einmal als Sühnopfer denkt, und daher fast auffallend wäre, wenn er es hier nicht thun sollte, wozu kommt daß gerade der Ausdruck περὶ ἁμαρτίας so stark an die Sündopfer der Juden und des ἱλάσκεσθαι περὶ τῆς ἁμ. erinnert (vgl. Levit. IV.), daß zu verwundern wäre, wenn der im Gesetz so bewanderte, und mit der Ausdrucksweise der LXX so bekannte Mann beim Gebrauche desselben an die Büßung nicht gedacht, oder wenn er eine solche Vorstellung fern halten wollte, eben diesen Ausdruck angewendet haben sollte*). Es scheint daher Alles darauf anzukommen, wie der Hauptsatz selbst verstanden werde, zu welchem daher nun überzugehen ist. Κατέκρινε τὴν ἁμαρτ. ἐν τῇ σαρκί. So einfach der Satz, so schwer zu ergründen ist sein Sinn, und wohl ists möglich daß er noch nicht ergründet sey. Gott verurtheilte die Sünde in (an) dem Fleische. Daß die letzten Worte mit dem Verbo, nicht mit dem Subst. zu verbinden seyen, wie einige frühere Ausll. (Seml., Cram., Böhme, Ros.) gemeint, darüber ist man wegen des fehlenden Art. gegenwärtig einverstanden. Und doch, wenn sie nur möglich wäre, so käme bei eben dieser Verbindung der beste Sinn,

*) Das versteht sich übrigens von selbst, daß man bei Annahme dieser Deutung weder mit Einigen θῦμα suppliren, noch mit Andern ἁμαρτία selbst als Sündopfer verstehn würde.

und dieser in der unserm Ap. sehr beliebten Form der Gegensätze zu Wege: Durch Christum, den ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμ. Erschienenen, (und das was er gethan) verurtheilte Gott die ἁμαρτίαν die in der σὰρξ befindlich ist. Aber wer mag bei der Dunkelheit des ganzen Gedankens eine Verbindung zu verfechten wagen, die nur da als geltend angenommen werden kann, wo unwiderlegliche Gründe sie erfordern? Aber welche σὰρξ ists von der er spricht? Ist es Christi eigene d. h. sein Leib? Viele haben so geurtheilt, neustens Glöckler, Usteri (Lehrb. S. 210.), Dähne (Lehrb. S. 138. 144.), Reiche, Olshausen; dann ist die Verurtheilung der Sünde an ihm selbst vollzogen und man wird fast nicht mehr anders können als die Tödtung seines Leibes für den Act der Vollziehung anzusehn, wo dann Olsh. passend 1 Petr. I, 24. vergleichen würde, so wie auch Eph. II, 15. gesagt wird, Ch. habe die Feindschaft der Heiden- und Juden-Welt ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ getilgt. Aber wahr ist freilich daß, nachdem so eben ἡ σὰρξ die menschliche gewesen, Hinzufügung des Pron. αὐτοῦ zur Verständlichkeit der Rede fast unentbehrlich seyn würde, und daher wird diese Auffassung, die außerdem für die Erklärung des Hauptsatzes eine Richtschnur abgeben würde, wenigstens höchst problematisch. Daß sie schlechthin unrichtig sey, wage ich auch nicht zu behaupten. Von der sinnlichen Menschennatur verstehn die σὰρξ alle übrigen Ausll., neustens Winzer, Köllner, de Wette, Meyer, Neander (Pflanz. S. 371.), weil sie im Context und wegen des fehlenden Pron. nur an diese denken zu können glauben; aber will man dann nicht die gesammte Menschennatur, Christi eigene mit eingeschlossen, dabei denken, um sagen zu können, was mit einem Theile derselben geschehen sey, das sey mit der ganzen geschehn, so wird man nicht mehr sagen können, die Verurtheilung sey ἐν τῇ σ. geschehn, sondern die ἁμ. welche in der menschlichen σὰρξ befindlich, sey verurtheilt worden, d. h. man wird wider Willen dahin kommen, die fraglichen Worte mit τὴν ἁμ. zu verbinden. Die angezeigte Auffassung der σὰρξ aber scheint mir deßhalb nicht möglich, weil der σ. Christi eben das fehlte, worauf hier Alles ankommt, die ἁμαρτία, weil er zwar ἐν ὁμοιώμ. σαρκὸς ἁμ. nicht aber ἐν σαρκὶ ἁμ. erschienen war. Dadurch wird auch diese Auffassung wieder problematisch. Die ἁμαρτία welche verurtheilt worden ist, kann nach dem festen Gebrauch des Ap. nur als die im Menschen wohnende, die Sünde als Macht und Princip, und weder die Sündenmenge noch die Sündenschuld der Menschheit seyn. Das κατακρίνειν endlich ist von jeher sehr verschieden gedeutet worden, und noch verschiedener die Antwort auf die Frage ausgefallen, wodurch es eigentlich geschehn sey. Die eigentliche und einzige Bed.

des Verbi, verurtheilen, hat genau genommen Niemand festgehalten, auch diejenigen welche es zu thun scheinen, fassen es nur von der faktischen Darstellung der Strafbarkeit und Verdammlichkeit der Sünde*), sey es nun durch den heiligen Wandel Christi oder durch seinen Tod. Diese Ansicht ist neuerlich von Köllner neu ausgestattet worden. Nun gebe ich gern zu daß die Ansicht von einer belehrenden, überzeugenden, das Gemüth durch lebendige Darstellung ergreifenden, dadurch aber mit Haß der Sünde erfüllenden und zur Heiligung antreibenden Wirksamkeit des Lebens und Todes Christi dem Geiste unsrer Zeit höchst angemessen sey; aber nicht darauf kommt es an, sondern ob auch dem des Ap. und seiner Zeit, und dies möchte ich doch sehr bezweifeln. Nirgend zeigt sich bei ihm eine Spur einer solchen Ansicht, sie müßte folglich unsrer Stelle ausschließend eigen seyn; aber obwohl er das Verdienst Christi und namentlich auch seines Todes von mehr als einer Seite zu betrachten pflegt, so sollte man doch glauben daß diese lehrende und paränetische, wenn er sie in der That gehabt, irgend wo hätte ans Licht treten müssen, wogegen immer die unmittelbar wirkende bei ihm erscheint. Dazu kommt daß er das Gesetz als dasjenige zu betrachten pflegt, was die Sünde zum Bewußtseyn bringe und verurtheile, so daß eines Theils dies gar nicht als das ἀδύνατον τοῦ νόμου bezeichnet werden kann, andern Theils für ihn eine Nöthigung dies Amt Christo, dem Erlöser von der Sünde, beizulegen, gar nicht vorhanden ist. Andere fügen zum Begriffe der Verurtheilung den der auf dieselbe folgenden Tödtung hinzu (Grot., Glöckler, Reiche, Stengel, A.), sey es nun daß nur von einer moralischen Einwirkung auf die Gemüther (nach Grot.) oder von einer unmittelbaren Wirkung die Rede sey. Bei der letztern Vorstellungsart ist die σάρξ nothwendig die σ. Christi, wie auch die Freunde derselben wollen. Nun ist gewiß daß wenn P. die Sünde in Christo als getödtet dachte, unser Satz die V. 2. behauptete Befreiung von ihr beweisen wird, denn ist die Sünde fortan todt, so hat sie auch keine Herrschaft mehr über die Menschheit, gewiß ist auch daß wenn einmal — wie es scheint — das Verurtheilen allein hier nicht als das Amt Christi gedacht werden kann, die Metonymie nicht eben kühn ist oder fern liegt, so daß man kaum die Frage erheben darf, warum P. nicht hier wie Eph. II, 16. in Bezug auf die ἔχθρα lieber ἀπέκτεινεν geschrieben habe? Wüßten wir daher nur das Eine mit Sicherheit, daß die σάρξ Christi es sey, in der

*) An diese dachte schon Theod., indem er, obwohl das Vb. durch κατέλυσεν erklärend, doch hinzufügte: ἤλεγξεν τῆς ἁμαρτίας τὴν ἀδικίαν, ὅτε καὶ μὴ ὑποκείμενον θανάτῳ σῶμα θανάτῳ παρέδωκεν.

das κατανϱ. erfolgt sey, wir würden uns dieser Erklärung ohne Widerstreben zuwenden können. Wir könnten uns dann die Sache so vorstellen: An der σαϱξ Christi sey die Sünde getödtet worden, der Gläubige werde Eins mit Christo, und mit ihm getödtet (die K. VI, VII, 1—6. in andern Beziehungen immer wiederkehrende Vorstellung), also sey auch seine σαϱξ getödtet (VI, 6. vgl. VII, 5 f.), und folglich auch die Sünde in ihr, und also der Mensch frei von ihrer Herrschaft. Die Frage freilich, wie denn in dem nicht sündigen Fleische Christi die Sünde habe getödtet werden können, wird hierbei ungelöst, vielleicht sogar unlösbar, bleiben; aber müssen wir uns die Idee einer stellvertretenden Büßung der einzelen Sünden bei P. gefallen lassen, weil er sie unleugbar lehrt, so können wir auch die einer stellvertretenden Tödtung des sündlichen Prinzips aus dem Grunde noch nicht abweisen, weil wir eine solche nicht begreifen können; denn derjenige welcher denken konnte daß fremde Schuld durch den Tod eines Unschuldigen aufgehoben werde, konnte wohl auch das denken, daß das Princip aus welchem jene fließe, in der unsündlichen Natur seine Vernichtung erfahren habe. Verwandt mit dieser Erkl. ist eine andere, welche zur Verurtheilung nicht die Tödtung, sondern die Bestrafung hinzudenkt. Sie findet sich verschieden modificirt bei Par., Heum., Carpz., Cramer, Koppe, Ammon, Usteri, Dähne, Olshausen. Auch hier haben wir nur an Ch. Tod zu denken, auch hier ist die σαϱξ seine eigene, auch hier unmittelbare Wirkung seines Todes, auch hier wird die Befreiung durch unsern Satz erwiesen, und kann ebenfalls gedacht werden als erfolgend dadurch daß der an ihn sich anschließende Mensch an dieser Wirkung seines Todes Antheil gewinnt. Nur dadurch unterscheidet sie sich von jener, daß wir hier in die Vorstellung von stellvertretender Büßung hinein geführt werden, was bei jener nicht der Fall ist. Diese Vorstellung ist unserm Ap. nichts weniger als fremd; aber freilich erscheint sie dann hier dahin modificirt, daß nicht strafbare Handlungen an ihm anstatt an ihren Vollbringern, sondern die Sünde selbst, das solche Handlungen bewirkende Princip in ihm bestraft seyn müßte. Eine solche Vorstellung hat etwas widerstreitendes, und kann als paulinisch nicht nachgewiesen werden; aber freilich ist auch nicht zu vergessen 1) daß die ganze Darstellung doch immer eine bildliche und allegorische, und 2) daß die Sünde personificirt ist, wodurch das Widerstreitende wenigstens sehr gemildert wird. Ganz verschieden von den beiden letzten ist eine Erklärungsart — wenigstens so wie sie in neuer Zeit ausgebildet ist, denn in der frühern war die Verschiedenheit zum Theil nur scheinbar —, welche weder an Tödtung noch Bestrafung, sondern an Bezwingung, Vernichtung, der Sünde und ihrer Herr-

schaft denkt, und sich in ihrer gegenwärtigen Form — früher bei Orig., Beza, Piscat. u. A. — bei Winzer, de Wette, Neander, Meyer u. A. vorfindet. Hier Meyers Worte: „Er machte die Sünde ihrer Herrschaft verlustig. — Im Fleische verurtheilte Gott die Sünde; denn dadurch daß der eigene Sohn Gottes (über den doch die Sünde keine Macht haben konnte) im Fleische erschien, und zwar als Zerstörer der Sündengewalt, hat die Sünde ihr Regiment verloren in der (bislang von ihr beherrschten) Menschennatur. Die fleischliche Erscheinung Jesu war der Sünde der erste faktische Verlust ihres Regiments, und der Zweck dieser Erscheinung, περὶ ἁμαρτίας, zog der Sünde jenen Verlust in Betreff der Gesammtheit zu. So hat sie Gott durch Beides ihrer Macht entäußert in der Menschennatur, welche nun aufgehört hat ihr Dominium zu seyn." Aehnlich de Wette, nur daß er so wie Neander und Winzer das Ganze des zeitlichen Lebens Christi als das eigentliche Mittel zur Erreichung des Zwecks betrachtet. Daß diese Erkl. den im Zusammenhange gegebenen Bedingungen entspreche, Etwas biete was das Gesetz nicht leisten könne, was dem Menschen Freiheit von der Sünde bringe und den V. 4. ausgesprochenen Zweck befördere, das ist zuzugeben. Aber 1) ist noch nicht erwiesen daß κατακρ. bedeuten könne: der Herrschaft verlustig machen, oder überwinden. Wenigstens was de Wette giebt (Joh. XII, 31. XVI, 11. vgl. 33.), kann als Beweis nicht gelten. Auch die beiden obigen Erklärungen setzten eine Metonymie, aber eine sehr leichte und nahe liegende, denn wo Verurtheilung erfolgt, da erfolgt auch Strafe; aber was haben Verurtheilung und Verlust der Herrschaft mit einander gemein? Hier muß man fragen: warum schrieb er nicht ἐνίκησεν, κατέκυσεν, oder ein anderes Verbum welches das bedeutete was er meinte? 2) Die Ansicht selbst ist so ganz dem Geiste der neuern Theologie angemessen, daß ich mich nicht wundere sie aufgestellt und mit Beifall begleitet zu sehn; aber daß sie auch dem unsers Ap. und seiner Zeit entspreche, davon finde ich nicht nur keine Nachweisung, sondern kann auch selbst in seinen Briefen nichts ihr analoges oder durch sie bedingtes wahrnehmen. 3) Diese Erklärung giebt dem Leser den Hauptgedanken, daß Christus als Zerstörer der Sündengewalt gekommen sey, vom Eigenen hinzu; 4) sie macht, wenn sie es auch nicht zugiebt, die Verbindung von ἐν τῇ σαρκὶ mit τὴν ἁμ. nothwendig, denn nur dadurch daß sie das Substantiv Herrschaft oder Macht in ihre Uebersetzung legt, von welcher das Original nichts hat, kann sie Verbindung mit dem Prädikate selbst erzielen. Aus diesen Gründen kann ich ihr nicht beitreten, sondern sehe mich genöthigt zu einer der beiden vor ihr angeführ-

ten überzugehn, oder wenn diese erweislich den Sinn des Ap. nicht enthielten, oder an der Beziehung der σὰρξ auf Christum scheitern müßten, zu gestehn, daß die wahre Meinung des Schreibenden noch nicht ergründet sey. Sehen wir nun noch einmal auf das Partic. und die Worte περὶ ἁμαρτίας zurück, so wird nach der Meyerschen Erkl. die Sendung als Mittel des Verurtheilens gefaßt, also mit Meyer übersetzt werden können: Dadurch daß er sandte; bei den übrigen aber wird sie nur schlechthin etwas ihr vorgängiges — wenn auch nothwendig vorgängiges — seyn, also nur übersetzt werden: Gott sandte seinen Sohn und u. s. w. περὶ ἁμ. kann nur dann in dem Sinne: um der Sünde willen, nehmlich sie zu büßen, verstanden werden, wenn man bei κατακρ. an Büßung denkt, muß es aber auch in diesem Falle nicht; bei allen übrigen Erklärungen ist es in der unbestimmten Fassung: wegen der Sünde, zu belassen. — Ich wende mich zu den dem Hauptsatze vorangestellten Gliedern: τὸ ἀδύνατον—σαρκός. Der νόμος ist das mos. Gesetz, wie allgemein anerkannt wird, indem Vaters Vorstellung, es sey der νόμος τοῦ πν. (V. 2.), und Schultheß, das Gesetz der Liebe, ohne Beifall geblieben sind. τὸ ἀδύνατον kann bedeuten: das Unmögliche, und fordert dann eigentlich den Dativ, oder nach einem vornehmlich dem Thucyd. eignen Gebrauche vom Neutrum der Adjective mit Artikel, das Unvermögen; immer aber wird τὸ ἀδ. τοῦ νόμου das seyn, was das Gesetz nicht leisten konnte*), und dies haben die Ausll. von jeher eingesehn. Nur über das grammatische Verhältniß dieser Worte haben sie sich lange nicht zur Klarheit helfen können; daher manche falsche Erklärungen, als διὰ τὸ ἀδ. (Camerar., Par.), τὸ = τοῦτο, und ἦν ergänzt (Seml., Paulus), quod attinet ad impotentiam legis (Mor., Flatt, Winz., Olsh.), τοῦτο ἐπαίρησεν ergänzt (Erasm., Winer S. 187.) u. dgl. In der Annahme die ich ehedem schon aufstellte, es sey nichts anders als eine ächt griechische Art vorausgeschickter Apposition, um ein Urtheil über den Inhalt des Hauptsatzes abzugeben, vgl. Matth. Gr. §. 432., sind die neusten Ausll. ziemlich alle übereingekommen. Wir übersetzen also: was das Gesetz nicht leisten konnte —, Gott verurtheilte u. s. w. ἐν ᾧ—σαρκός. Die σὰρξ ist die Kap. VII. schon als das Hinderniß der Gesetzerfüllung, als dasjenige was das Gesetz unkräftig macht, seinen Zweck zu erreichen, erschienene sinnliche Natur; ἀσθενεῖν bedeutet nicht unkräftig gemacht werden (Pisc., Scholz, Benecke),

*) Dähne (Lehrb. S. 143.) erklärt: das was dem Menschen im Gesetze zu erfüllen unmöglich war; aber weder die Worte enthalten dies, noch liegt es im Zusammenhange.

sondern schwach d. h. hier zu schwach seyn, um das zu leisten was geleistet werden soll. ἐν ᾧ wird verschieden übersetzt, eo quod (Mel., Calv., Pisc.), ea parte qua (Hunn.), quia (die Meisten), inwiefern. Die letztere Bedeutung scheint durch die von Bernhardy gr. Synt. S. 211. angeführten Beispiele Thuc. VI, 55. Stob. T. 44, 18. genügend belegt, um festgehalten werden zu können.

V. 4. Der Zweck für welchen die Verurtheilung der Sünde geschehn ist, und die Vollendung dessen was das Gesetz mit all seinem Gebieten und Drohen nicht hatte zu Wege bringen können. ἵνα τὸ δικ. — ἐν ἡμῖν. δικαίωμα, oben I, 32. Bestimmung, Festsetzung überhaupt, aber II, 26. Gebot oder Forderung des Gesetzes. Es eben so auch hier zu verstehn, ist gewiß das Natürlichste, und wird geschehn müssen, wenn sonst nichts entgegen steht. Von Seiten der Sprache steht nichts entgegen, denn Köllners Einwand, das Wort habe im Sing. diese Bedeutung nicht, ist nichtig, weil der Numerus bei einem Worte wie dieses auf die Bedeutung keinen Einfluß haben kann, der Sing. aber mußte stehn, wenn P. nicht von den einzelen Geboten, sondern von der Forderung des Gesetzes als von einem Ganzen reden wollte. Dann bedeutet πληροῦν offenbar erfüllen, wie XIII, 8. und die Erfüllung dessen was das Gesetz forderte, aber bisher vergeblich gefordert hatte, also ein sittlich reines Leben ist der Zweck gewesen, um deß Willen die Verurtheilung der Sünde geschehn ist. So verstand unsre Worte Chrysost., so ehedem einzele Theologen, jetzt ist dies die gewöhnliche Erklärung. Köllner stellt ihr den Zusammenhang entgegen, aber mit Unrecht. Nachdem nehmlich im vor. Kap. gezeigt worden daß auch unter dem Gesetze der Mensch mit seiner höhern Natur bereit sey Gottes Willen zu thun, nur durch die in der σάρξ wohnende Sünde daran gehindert werde, und daher dem Tode verfallen sey, woraus folgt, daß, sobald nur dieses Hinderniß gehoben sey, der wahre und vollkommene Gottesdienst erfolgen könne und müsse, ist V. 1. der Satz aufgestellt worden, den wahren Christen treffe keine Verdammniß mehr, und als Grund davon V. 2. die Befreiung vom Gesetz der Sünde, dem Hinderniß der Gesetzerfüllung. Diese Befreiung ist V. 3. nachgewiesen worden, es folgt also, und ist auf Seiten ihres Urhebers, Gottes, der Zweck gewesen, daß die bisher unmögliche Erfüllung des Gesetzes bei denen welche jener Befreiung theilhaftig sind und gebrauchen, nicht mehr ausbleiben kann. Es findet sonach bei dieser Erkl. eine ganz richtige Gedankenfolge Statt. Unglücklicher Weise aber hatte Vulg. das Wort durch justificatio ausgedrückt, und so lange man diese Uebersetzung interpretirte, konnte man den richtigen Sinn nicht treffen. Aber auch in der evang. Kirche währte

ihr Einfluß noch eine Zeit lang fort, und das Interesse das man hatte, allenthalben die Rechtfertigungslehre, sammt der Imputation des Verdienstes Christi, seiner Gerechtigkeit sowohl als der von ihm erlittenen Sündenstrafe wiederzufinden, verstärkte — zumal im Streite gegen die Katholischen mit ihrer auktorisirten justificatio — diesen Einfluß noch. Daher blieb die Erklärung von dem Rechtfertigungsurtheil Gottes das uns zu Theil werde, oder von dem Verdammungsurtheil des Gesetzes, das an Christo vollzogen sey, und durch Imputation an den Gläubigen vollzogen werde, lange Zeit die herrschende. Aber sie ist dem Zusammenhange ganz entgegen, was Kölln. in Bezug auf das Verdammungsurtheil wohl erkannt hat, nicht aber in Bezug auf das Rechtfertigungsurtheil, das er in unsre Stelle wieder herein zu führen versucht hat*). Was das Vorhergehende betrifft, hat sich schon gezeigt daß keine andere als die von uns angenommene Erklärung dadurch gefordert werde; aber auch das Folgende kann sie nicht fordern, da hier nur die Nothwendigkeit des Wandels κατὰ πνεῦμα für die Gläubigen dargethan, von der Rechtfertigung oder ihrer Bedingung, dem Glauben, gar nicht gesprochen wird. Wir bleiben daher bei jener stehn. Nun aber heißt es, sie werde erfüllt ἐν ἡμῖν τοῖς κ. τ. λ. Ἐν ἡμῖν kann bedeuten: in uns, durch uns, an uns, unter uns. Alle diese Bedeutungen sind im Sprachgebrauche vollkommen begründet; wir haben die passendste für unsre Stelle auszuwählen. Am wenigsten ist dies wohl an uns, wodurch die Gläubigen ohne eigene Thätigkeit bloß als der Gegenstand erscheinen würden, den fremdes Wirken sich zur Erfüllung der Gesetzforderung erwählt; auch Paulus ist von solcher Ansicht fern, denn ohne Gesetz fordert er freie, selbstthätige Gesetzerfüllung, und fordert sie als Frucht und Folge der durch Christum geschehenen Erlösung. In uns (Thol., Klee, Reiche) würde eine Andeutung enthalten, daß die wahre Gesetzerfüllung eine innerliche sey; auch unserm Apostel ist nicht unbekannt, wie die rechte Erneuerung am innern Menschen erfolgen muß; aber wenn er von Gesetzerfüllung spricht, da möchte Er wohl immer das äußere Werk zugleich im Sinne haben, von einer bloß inneren kann er hier schwerlich sprechen, wo allenthalben vom Thun und Lassen des Menschen die Rede ist. Unter uns modificirte seinen Satz dahin, daß er uns nicht mehr das handelnde Subjekt vorhielte, sondern den Kreis anzeigte, in welchem die Erfüllung sich ereigne. Wir würden auf die Vorstellung der heiligen Ge-

*) „Damit der Ausspruch des Gesetzes, welcher für gerecht erklärt, und so nicht nur von der Strafe der Sünde befreit, sondern den Lohn der Gerechtigkeit zusichert, an uns erfüllt werde."

meinschaft geführt, in welcher vollbracht werde, was weder in der gesetzlosen Freiheit des Heidenthums, noch in den gesetzlichen Schranken des Judenthums je möglich geworden sey. Allein so schön auch diese Andeutung seyn möchte, so scheint sie doch sowohl dem Zusammenhange dieser Stelle, als auch dem ganzen Briefe fremd zu seyn, in welchem — fast auffallend — die Idee der Kirche, die in andern Briefen so oft ergriffen und so schön gezeichnet wird, das Gemüth des Apostels gar nicht berührt zu haben scheint. So bleibt nur die Bedeutung: durch uns (Winz., Glöckl., de Wette, Meyer) übrig, und scheint daher angenommen werden zu müssen, obwohl ich gestehe daß es mich wundert, warum doch P. hier nicht ὑφ' ἡμῶν oder δι' ἡμῶν gesetzt habe. Olshausens Ansicht, das πληρ. ἐν ἡμῖν deute unverkennbar darauf hin, daß die Heiligung des Lebens kein eignes Werk des Menschen sey, sondern daß Gott in Christo sie im Menschen vollziehe, weßhalb er noch δι' αὐτοῦ ergänzt wissen will, ist weder in den Worten begründet, noch vom Zusammenhang des Folgenden begünstigt, welcher durchaus die eigene — ob auch von Gottes Geiste unterstützte — Freiheit des Gläubigen, wie sie in seiner neuen Stellung gegeben ist, in Anspruch nimmt. — Das angehängte Participialglied τοῖς μὴ — πνεῦμα erhält durch den Artikel die Bedeutung eines bestimmenden Relativsatzes, und giebt als solcher das μὴ — περιπατεῖν als charakteristisches Merkmal aller Gläubigen an. Aber wie P. so oft seine Leser ideal faßt, nicht in der Meinung sie seyen das wirklich was er von ihnen sagt, sondern um ihnen einen Spiegel dessen vorzuhalten, was sie als Christen seyn sollten, so auch hier; der Satz ist beschränkend und bedingend zu fassen, als wenn er sagte: ὅσοι ἡμῶν — περιπατοῦσι. Vom Verbum περιπ. gilt was oben VI, 4. bemerkt worden ist; es bezeichnet nehmlich nicht einen Zustand, sondern eine Thätigkeit; es findet sich also hier nicht das bisher oft gebrauchte Bild, daß wir als Christen gestorben, und insofern nicht mehr ἐν σαρκὶ sind, sondern vielmehr die darauf gegründete Forderung, dem neuen Zustande gemäß zu leben. Allerdings will er auch hier daß die Gläubigen jene Betrachtung auf sich anwenden; aber nicht diese Betrachtung selbst ist hier sein Augenmerk, sondern die nothwendige Folge derselben, nehmlich die Einrichtung des innern Lebens, aus welcher die im Hauptsatze ἵνα — πληρωθῇ ausgesprochene Frucht im äußeren hervorgehe. κατὰ σάρκα bedeutet also offenbar die Angemessenheit zu dem Seyn ἐν σαρκί, also einen solchen Wandel, wie die sinnliche und sündliche Natur, wo sie noch in Kraft ist, mit sich bringt, einen Wandel im Sinne des niedern Triebes und im Dienste der Sinnlichkeit. Dem gemäß ist auch κατὰ πνεῦμα zu erklären. Wiefern

nehmlich die sündliche Natur in uns mit Christo ertödtet ist, ist auch die bessere, höhere, in welcher der göttliche Geist seinen Sitz und Wirksamkeit hat, wieder aufgeweckt und neu belebt, wir sind so wie vorher ἐν σαρκί, so nun ἐν πνεύματι. Leben wir also dem vorigen Wesen entgegengesetzt so, wie die höhere Natur und der in ihr wohnende Geist Gottes uns leben heißt, so ist dies in der That ein Wandel κατὰ πν., in Angemessenheit und Uebereinstimmung mit dem πνεῦμα, und nach dessen Regel.

V. 5. Der Zweck des folgenden Verses ist die Erläuterung, wie in der That nur die welche κατὰ πνεῦμα wandeln, die Forderung des Gesetzes erfüllen. Die beiden hier erscheinenden Sätze ruhen auf der allgemeinen Regel daß jedes Wesen nur dasjenige wolle und betreibe, was seiner Natur angemessen sey. κατὰ σάρκα εἶναι kann hier nicht nur heißen: im sinnlichen Leben stehn, wiefern hierdurch ein bloßer Zustand ohne Thätigkeit angedeutet würde — dies wäre ἐν σ. εἶναι —; sondern es muß vielmehr die Verfassung des Gemüths, vornehmlich des Willens, bezeichnen, welche dem Triebe der σὰρξ angemessen ist. Von περιπατεῖν κ. σ. unterscheidet es sich dadurch, daß es das Merkmal der nach Außen gehenden Thätigkeit, die aus dieser inneren Beschaffenheit hervorgeht, welches im περιπατεῖν enthalten und vorherrschend ist, nicht in sich schließt. Diejenigen also, welche auf dieser Stufe stehn, φρονοῦσι τὰ τῆς σαρκός. Die Redensart φρονεῖν τι ist aus den Profanschriftst. bekannt genug; sie bezeichnet die Richtung des Willens auf einen Gegenstand als Ziel des Wünschens und Wirkens. Eben so im N. T., vgl. Matth. XVI, 23. Phil. III, 19. φρονεῖν τὰ τ. σ. wird also entweder heißen: mit seinem Trachten und Trachten auf das gerichtet seyn, was sich auf diese σ. bezieht, oder wiefern diese personificirt zu denken ist, was sie gebietet oder wünscht, d. h. auf das Sinnliche und die Befriedigung der sinnlichen Lust. Der ganze Satz also: Diejenigen deren Gemüthsverfassung sinnlich ist, sind auch mit ihrem Wollen und Streben nur auf das Sinnliche gerichtet; woraus die Folge fließt: Alle diese können den Willen Gottes (das Gesetz, welches geistig ist, VII, 14.) nicht erfüllen. Hiermit ist der Gegensatz schon klar, er sagt: Diejenigen, deren Gemüthsverfassung geistig ist, die sind auch auf die Vollziehung oder Erwerbung dessen gerichtet, was die höhere Natur, der Geist, begehrt und fordert*); dieser aber fordert Erfüllung des

*) Unter πνεῦμα nehmlich denke ich in dieser Stelle nicht den göttlichen Geist. Legte P. dem Menschen nie ein πν. bei, das einen Theil seines Wesens ausmache, so würde ich es thun; da aber dies der Fall ist, hier aber der eigenen σὰρξ des Menschen doch am richtigsten sein eignes πνεῦμα entgegen gestellt wird, auch des göttlichen πν. noch gar keine Erwähnung geschehen ist — sie tritt erst V. 9. als Beweis herein, daß die Christen nicht ἐν σαρκί sind —, vermag ichs

göttlichen Gesetzes (VII, 23.); also werden diese im Stande seyn die Erfüllung zu leisten. Wie man in diesen bessern Zustand komme, sagt er nicht, aber aus dem Bisherigen ist es klar, nehmlich durch das Anschließen an Christum, wodurch die σὰρξ ertödtet wird, so daß der Mensch aufhört ἐν σαρκὶ und daher auch κατὰ σάρκα zu seyn.

V. 6. φρόνημα ist die Willensthätigkeit, das Streben, Tichten und Trachten des Menschen. Wenn nun P. sagt, das Streben der sinnlichen Natur sey θάνατος, der geistigen ζωὴ καὶ εἰρήνη, so dienen die Ausdrücke einander zur Erklärung. Wäre nur das erste Glied vorhanden, so fände man vielleicht diesen Sinn: das Streben der sinnlichen Natur sey ein Tod, d. h. obwohl es gemeinhin als Leben betrachtet zu werden pflege, doch, da das geistige, allein wahre Leben dabei fehle, für nichts besseres als ein Tod zu achten. Auch ζωὴ allein im zweiten Gliede würde dies nicht widerlegen, denn P. könnte wohl sagen wollen, wo das πν. mit seinem Streben die Herrschaft habe, da allein sey wahres Leben anzutreffen, kurz wir könnten glauben, es werde das innere Wesen des beiderseitigen φρόνημα angezeigt, und würden es um so lieber, als γὰρ zu Anfange dies begünstigt. Allein εἰρήνη belehrt uns vom Gegentheil. Dies Wort bezeichnet bei P., wenn es tropisch vorkommt, immer ein von Gott Gegebenes, entweder als reine Wohlthat (I, 7. 1 Kor. I, 3. Phil. IV, 7. al.), oder als Folge und Belohnung der Sittlichkeit (II, 10. XIV, 17.), so daß es als Ziel des menschlichen Begehrens und Strebens eben sowohl gedacht werden kann als die ἀφθαρσία oder ein anderes Geistesgut. Findet dies, wie wir anzunehmen berechtigt sind, auch an dieser Stelle Statt, so kann auch ζωὴ nur Etwas seyn, was aus dem φρόνημα des Geistes, und also θάνατος, was aus dem des Fleisches folgt. Den Begriff des Todes werden wir zwar nicht so eng begrenzen, daß wir nichts dabei denken als das leibliche Sterben, aber eingedenk an Gal. VI, 8. dies als Hauptsache dabei nehmen, und daher ihn durch den des Untergangs oder der Vernichtung am besten auszudrücken glauben; bei der ζωὴ lehrt uns dieselbe Stelle an das ewige Leben denken, εἰρήνη aber fassen wir von allen möglichen Gütern des Heils, welche mit diesem Leben verbunden sind. Jetzt ist zweierlei möglich; entweder Tod und Leben werden bloß als Wirkungen des einen und des andern φρόνημα bezeichnet, und: das φρ. ist Tod bedeutet soviel als: es ist todbringend, Ursache des Todes (so die Meisten), oder als das Objekt des Strebens, also der Sinn: Das Streben ist auf Tod

---

nicht. Davon aber bin ich überzeugt, daß er ein εἶναι κατὰ πν. nicht für möglich halte als durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes.

oder Leben gerichtet, wie Scholz, Glöckl., Kölln., Meyer, A. deuten. Ich halte Ersteres für richtiger. Theils ist diese Ausdrucksform eine dem biblischen Dialekt sehr geläufige, Theils könnte doch nur sehr mißbräuchlich behauptet werden daß die σάρξ nach Vernichtung strebe, da sie doch wirklich sich dagegen sträubt, eine Nöthigung aber zu solcher Annahme ist nicht vorhanden. Auch im Zusammenhang nicht, was nehmlich diesen anlangt, sind Uebersetzungen von γὰρ durch certe (Calv.), aber (eine Menge Ausll., zuletzt Benecke), als part. transeundi (Thol.), nothwendig zu verwerfen*), das Richtige scheinen de Wette und Meyer darzubieten, welche in diesen Worten den Grund wahrnehmen, warum die geistig gesinnten Menschen mit ihrem Streben auf das Geistige gerichtet sind. Sie suchen die ζωήν, darum fliehen sie das fleischliche Treiben, denn dies führt zum Untergange.

V. 7. 8. Διότι, denn, s. I, 19. Der Zweck der folgenden Worte ist die Darstellung, warum die V. 6. angegebenen Folgen aus den daselbst vorgestellten Zuständen hervorgehn müssen. Doch wird dieselbe nur in Bezug auf das φρ. τ. σαρκὸς in der Form eines Beweises wirklich durchgeführt; die Folgen des entgegengesetzten Strebens werden zwar V. 9 ff. ausgeführt, aber nicht mehr in der Form welche der Beweis hätte haben müssen, sondern als bloßer Gegensatz mit bestimmter Beziehung auf die Leser selbst. Das Streben des Fleisches ist Feindschaft wider Gott, d. h. ein Gott feindseliges, widerstrebendes. Nun aber ist Leben und Friede eine Gnadengabe Gottes (II, 10. VI, 23.); also kann wer κατὰ σάρκα ist und bleibt, beides nicht erlangen, sondern fällt dem göttlichen Gericht, also auch dem Tod anheim. Dem Hauptsatz zum Beweise dient τῷ γὰρ — ὑποτάσσεται. Als Subj. kann man τὸ φρ. τ. σ. selbst annehmen, welches insofern als personificirt zu nehmen ist. ὁ νόμος τ. θ. allgemein zu fassen, indem das hier Gesagte von jedem Gesetze Gottes, wenn deren mehrere wären, gelten würde. Sich nicht unterwerfen, d. h. nicht unterthan seyn, ist Widerstreben, Widerstreben gegen den der unbedingten Gehorsam fordern kann, ist Feindseligkeit. Als Beweis des letzten Satzes der neue: οὐδὲ γὰρ δύναται, es kann ja gar nicht. Wa-

*) Glöckler läßt sich vernehmen, daß der Ap. „sich in einem Zustande befindet, der mit dem der Propheten zu vergleichen ist, oder daß er im eig. Sinne des Worts begeistert ist und aus Begeisterung schreibt. Daher ist auch die Begründung von etwas eigner Art, und nicht, wie sie bei gewöhnlichen Schriftstellern zu seyn pflegt." Ich gestehe in der ruhigen Darstellungsweise unsrer Stelle durchaus nichts von einer Begeisterung zu entdecken welche die Verworrenheit deren der Verf. mit gelindern Worten den Schreiber beschuldigt, hätte erzeugen können; aber eben deßhalb auch diese Verworrenheit nicht.

rum? Offenbar weil es wider seine Natur ist. V. 8. ἐν σαρκί ist eben so zu verstehn wie VII, 6. οἱ ἐν σ. sind diejenigen, welche die sündliche σάρξ, den παλ. ἄνθρ., noch nicht abgelegt haben. Weil sie ἐν σ. sind, sind sie auch κατὰ σάρκα, denn beides bedingt sich gegenseitig; οἱ ἐν σ. und οἱ κατὰ σ. sind also dieselben Personen, aber bei der ersten Bezeichnung wird der Zustand ausgesprochen, welcher dem durch die zweite ausgedrückten zum Grunde liegt. ἀρέσαι, wohlgefallen. Das Verbum bezeichnet zwar auch das Streben nach dem Wohlgefallen des Andern, aber hier erlaubt der Zusammenhang dies nicht. Was nehmlich diesen anlangt, so ist die ehedem sehr gewöhnliche Deutung von δὲ als οὖν freilich unrichtig, aber dem Schlusse dient dennoch unser Satz. Der Zweck von V. 7. 8. ist, wie gesagt, durch den ersten Theil von V. 6. zu beweisen. Dies geschieht durch die zwei Sätze τὸ γὰρ φρόν. — θεόν, und den vorliegenden. Das Streben der σάρξ ist gegen Gott feindselig, die aber welche ἐν σ. sind (und folglich dieses φρ. haben), können Gott nicht wohlgefallen, also kann ihnen auch — nicht die Gnadengabe, das ewige Leben, sondern — nur der Tod zu Theil werden. Die beiden andern Sätze V. 7. liegen als Begründung des ersten mitten inne. Aber wahr ist doch daß P. die Schlußfolge insofern nicht gehörig durchgeführt hat, als er das Subj. des Untersatzes nicht aus dem Prädikate des Obersatzes gebildet hat.

V. 9. Anstatt nun die zweite Hälfte von V. 6. in gleicher Art zu erweisen, wie er mit der ersten gethan, nehmlich aus dem allgemeinen Satze: τὸ φρόν. τοῦ πνεύματος φιλία πρὸς θεόν, überläßt er dies, was durch den Gegensatz ohne Schwierigkeit erkannt werden konnte, seinen Lesern selbst, und von der allgemeinen Darstellung zur unmittelbaren Anwendung auf sie umwendend, stellt er sie dar als im entgegengesetzten Zustande befindlich, um daraus für sie die schönsten Erwartungen für Leib und Seele abzuleiten. Es kommt hierdurch allerdings zu dem Satze, daß das Leben im Geiste Leben und Seligkeit nach sich ziehe, aber nur nicht in der Form eines Beweises von V. 6. Ihr aber, sagt er, seyd nicht ἐν σαρκί, woraus nun sofort folgt, daß das so eben von denen die es sind Gesagte, auf sie keine Anwendung leide; sondern ἐν πνεύματι. Diese Form des Ausdrucks forderte der Gegensatz, außerdem hat sie das Unpassende daß das Ich zwar gedacht werden kann, als seyend in dem Fleische, denn das ist etwas Körperliches, also räumliches, nicht aber in einem Geiste. Den Sinn aber giebt der Gegensatz. ἐν σ. ist das Ich, wenn es mit seinem Dichten und Trachten auf das Sinnliche gerichtet ist, in diesem, um Meyers Ausdruck zu gebrauchen, als in seinem Elemente lebt; also wird ἐν πν. derjenige seyn, dessen Ich auf das Geistige gerichtet ist, und in diesem gleichsam

lebt und webt. Daß nun sie, die nie von ihm gesehenen Römer, solche Menschen wirklich wären, war noch zu beweisen, und dies thut nun der Ap. so daß er, überzeugt daß in jedem Christen der Geist Gottes wohne, als eine sichere Voraussetzung ausspricht, daß auch bei ihnen dies der Fall sey, womit er zugleich lehrt, auf welchem Wege der Mensch ein Solcher werden könne, und sich die Basis schafft, auf welcher fußend er ihnen all die schönen Aussichten die er ihnen zu zeigen vorhat, eröffnen kann. εἴπερ πν. θ. οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, vorausgesetzt nehmlich daß wirklich der Geist Gottes in Euch wohnt. εἴπερ nehmlich ist nicht, wie Manche (Chrys., Er., Beza, Pareus, Glöckl., Stengel,) gemeint, = ἐπειδή περ, quandoquidem, da ja, aber auch nicht gerade Zeichen des Zweifels (Theod. ἀμφιβολίας τοῦτό ἐστιν.), sondern es führt eine Annahme herein, von welcher man voraussetzt daß sie Wirklichkeit habe. P. weiß nicht wie es mit ihnen steht, aber weil er weiß daß sie Christen sind, setzt er voraus daß sie das haben, ohne was sie es nicht wahrhaftig seyn könnten. πν. θεοῦ wird von den Ausll. immer noch so gedeutet, wie ihre theologischen Systeme mit sich bringen; bei P. und überhaupt im N. T. ist es der Geist Gottes, wie er schon im A. T. gefaßt wurde, d. h. das allgegenwärtig wirkende Princip in Gott, das die anthropopathische Betrachtung Gottes eben so vom Wesen Gottes schied, wie den Geist des Menschen von der körperlichen Substanz, und dem in ältester Zeit jeder geistige Vorzug, nachmals, und vornehmlich im N. T., jede höhere sittliche Regung zugeschrieben wurde. Daß dieser Geist zu den Menschen komme, bei ihnen einziehe und wohne, ist ebenfalls eine aus dem A. T. herüber gekommene, und wie die von Schöttgen u. A. beigebrachten Zeugnisse beurkunden, auch der jüdischen Theologie geläufige Vorstellung. Auf das οἰκεῖν als Ausdruck des bleibenden Daseyns des Geistes haben einige Ausll. einen besondern Nachdruck gelegt, den ich deßhalb nicht darin finden kann, weil hier von einem Gegensatze des nur momentanen Erscheinens keine Spur zu entdecken ist. Was nun das Verhältniß der beiden Ausdrücke: εἶναι ἐν πν. und πν. θ. οἰκεῖ ἔν τινι anlangt, so liegt vor Augen, daß das Wohnen des Geistes im Menschen Bedingung und bewirkende Ursache des Seyns im Geiste ist. In der buchstäblichen Bedeutung harmoniren sie nicht, und wären sie erst jetzt für den Zweck der gegenwärtigen Rede gebildet worden, sie würden sich anders gestaltet haben; aber sie waren beide längst vorhanden, und galten für verständlich; da gebraucht sie P. neben einander, auf ihren Sinn allein achtend, um die Bedeutung ihres Buchstabens unbekümmert. — Bemerkenswerth ist noch für die Form des Begriffes die Bezeichnung eines und desselben Subjektes von hier bis

Vers 11. durch die verschiedenen Ausdrücke πνεῦμα θεοῦ, π. χριστοῦ (vgl. 2 Kor. III, 17. Gal. IV, 6. Phil. I, 19.), χριστός, und endlich wieder πν. τοῦ ἐγείρ. I. ἐκ ν., d. h. θεοῦ. Daß nehmlich alle diese Ausdrücke wirklich Einerlei bedeuten, wird zwar von Reiche und Köllner geleugnet, indem diese in dem πν. χριστοῦ ein vermittelndes, höheres, im πν. θ. aber das höchste Prinzip des geistigen Lebens finden wollen; aber nicht allein würde die Rede wirklich allen Halt verlieren, wenn man eine solche Unterscheidung machen wollte, sondern Meyer hat auch völlig Recht, wenn er erklärt daß dieselbe durch die Vergleichung von V. 14—16. mit Gal. IV, 6. geradezu verboten werde. — Nun aber eben darin daß er das Wohnen des Gottesgeists in ihnen nur aus ihrer Eigenschaft als Christen erschließen kann, liegt für den Ap. eine Veranlassung zur Hinzufügung des Satzes, daß wenn der Geist nicht in ihnen sey, sie gar nicht wahre Christen seyen. εἶναι χριστοῦ nehmlich bedeutet nichts anderes als Christo angehören, Eigenthum (und Diener) Christi seyn, vgl. 1 Kor. IV, 21. 2 Kor. X, 7. — obwohl hier in eminentem Sinne —, und den Ausdruck οἱ τοῦ χριστοῦ 1 Kor. XV, 23. Gal. V, 24. Also wer Christi Geist nicht hat, gehört ihm nicht an, steht in der Verbindung nicht mit ihm, welche den Menschen zum wahren Christen macht. Wiefern dieser Satz der begonnenen Gedankenreihe nicht wesentlich ist, sondern eigentlich nur dem vorhergehenden Satze zur antithetischen Stütze dient, könnte man ihn mit Glöckler als Parenthese denken; daß aber P. ihn in die Reihe selbst eingefügt, geht offenbar daraus hervor, daß V. 10. sich unmittelbar an ihn anschließt.

V. 10. Hat Jemand den Geist Christi nicht, hat der Ap. gesagt, so hat er keinen Theil an ihm; nun fährt er fort: hat er ihn aber (denn das heißt: Christus ist in ihm), dann treten die herrlichen Folgen ein, die nun weiter dargestellt werden. Der erste Satz τὸ μὲν — ἁμαρτίαν enthält von den Folgen des Einwohnens Christi nichts, sondern ist bloßer Concessivsatz, der dem Hauptsatze durch den Gegensatz zur Verstärkung dienen, beiläufig auch wohl das Räthsel lösen soll, wie es doch komme, daß auch jetzt noch, obwohl die Sünde weggenommen ist, der Tod in der Menschheit herrsche. Wir dürfen also keinen Caussalnexus zwischen dem Vordersatz und diesem Gliede annehmen, der bloß mit dem folgenden besteht. Was aber sagt er mit dem Satze τὸ σῶμα νεκρόν ἐστι, der Leib ist todt? Er ists ja nicht, weder der seinige noch seiner Leser. Der nächste Gedanke ist hier, daß er bildlich rede. Ihn haben, verschieden modificirt, mehrere Erklärer aufgefaßt und festgehalten. Es giebt vornehmlich drei Erklärungen: 1) σῶμα wird = σάρξ, und das

Todtseyn in die Unfähigkeit zum Guten gesetzt*). Dagegen läßt sich sagen, daß der Körper überhaupt weder fähig noch unfähig zum Guten ist, die Unfähigkeit nach P. des Menschen selbst ist durch die Schuld des von der Sünde bewohnten Körpers; so daß wenn er sagte νεκροί ἐστε διὰ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, wir einen ihm angehörigen Gedanken darin erkennen, und die tropische Bed. von νεκρὸς zugestehen würden, nicht aber in dem Satze: τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμ. Auch Köllner selbst hat dies empfunden, indem er da wo er den Sinn des Ganzen angiebt, den Satz: Der Körper ist unfähig zum Guten, mit dem davon sehr verschiedenen: Ihr seyd in Ansehung des Körpers zum Guten unfähig, vertauscht hat. 2) νεκρὸν δι' ἁμ. soll bedeuten: abgestorben für die Sünde, in Bezug auf die Sünde, quod attinet ad peccatum (Piſc., Grot., Raphel., Heum., A.), was abgesehen davon daß es offenbar auf dem Irrthume beruht, als müsse schon dieser Satz eine Wirkung des einwohnenden Geistes Christi aussprechen, schon darum unmöglich ist, weil δι' ἁμ. nicht = τῇ ἁμαρτίᾳ ist. 3) νεκρὸν wird durch elend, hinfällig, dem Leiden unterworfen, unvollkommen u. dgl. erklärt (nach vielen Frühern, Köllner, de Wette, Olshauſen). Hier behält δι' ἁμ. seine richtige Bed., der Gedanke kann dem Ap. angehören, aber noch ist nicht erwiesen, daß ν. je dies bedeute, daß jemals bei den Worten nur Elend, nicht wirklich Tod, gleichviel ob leiblicher oder geistiger, gedacht werde. Bedenken wir nun überdies daß P. wenn er bisher vom Tode als Folge der Sünde sprach, immer entweder den physischen Tod selbst — mit oder ohne Nebenvorstellungen —, oder den moralischen, niemals das Elend des leiblichen Lebens gemeint, wenn aber vom Tode des Leibes im uneigentlichen Sinne, nie als von einer Folge der Sünde, sondern des Anschließens an Christum durch den Glauben gesprochen, also der tropisch so genannte Tod sich entweder gar nicht oder in ganz anderer Hinsicht auf den Leib bezogen hat, so werden wir — auch ohne jetzt schon auf V. 11. zu blicken — zu der Erkenntniß kommen, daß wir auch hier νεκρ. nur von dem wirklichen Tode des Leibes verstehn dürfen, und uns bloß zu fragen haben, warum er nicht θνητόν, sterblich — wie V. 11. — sondern νεκρὸν gesetzt. Einige Ausll. haben ihre Zuflucht zum Hebraismus genommen, und Beispiele angeführt, wo tod so viel bedeute als dem Tode nahe; aber so sehr hebraisirt unser Apostel nicht, noch ist er des Griechischen so un-

*) Dies nach Tholucks Angabe Bucers Erklärung, Meyer führt Stolz für dieselbe an, aber seine jetzige Uebersetzung: Der Körper ist um der Sünde willen erstorben, deutet nicht darauf, Schraders eben dafür angeführte Erkl. aber: so kann der sündliche Körper nicht mehr das Lebende, Leitende seyn, ist von ganz eigner Art. Köllner hat sie neben der unter 3. angeführten.

kundig, daß er keinen andern Ausdruck zu finden wüßte, wenn er einen brauchte; vielmehr müssen wir Absichtlichkeit in der Wahl des wirklich gebrauchten voraussetzen. Hier scheint mir nun ein Zweifaches obzuwalten: 1) setzte er θνητόν, das im gemeinen Leben gebrauchte Wort, so wurde seinen Lesern, welche die Sterblichkeit als Naturnothwendigkeit zu betrachten gewohnt waren, der Zusammenhang zwischen dem Tode und der Sünde, wie er ihn dachte, nicht so bewußt wie er es wünschte; dagegen durch νεκρὸν wies er darauf hin, wie der Tod, die unausbleibliche Folge der Sünde, seine Herrschaft über sie bereits ergriffen habe, wie ihr Leib eine ihm bereits verfallene Beute sey, schritt im Geiste gewissermaßen eine Spanne weit voraus, und stellte das was bald erfolgen mußte, als schon gegenwärtig vor die Augen; 2) θνητὸν im ersten Satze hätte im zweiten als Gegensatz ἀθάνατον gefordert, dies aber konnte und wollte er nicht brauchen (s. sogleich), darum setzte er dort ζωή, und konnte nun hier, wenn er θάνατος nicht sagen wollte — wozu kein Grund —, nur noch νεκρὸν anwenden. Wenn er nun die Nothwendigkeit zu sterben auch für die Gläubigen von der Sünde ableitet, so kann Eins von Zweien seine Meinung seyn, entweder er denkt den Tod — den ja Adams Sünde über Alle gebracht (V, 15.) — als eine so unvermeidliche Folge der Sünde, daß auch die in den Gläubigen erfolgte Veränderung dieselbe nicht aufheben kann, oder er nimmt darauf Rücksicht, daß die ἁμαρτία, die Sünde als Prinzip, auch in ihnen, obwohl sie nicht mehr herrschen kann, doch immer noch vorhanden ist, und setzt die Nothwendigkeit der Sünde abhängig nicht nur von wirklichen Handlungen, die der ideal gedachte Christ allerdings nicht mehr begeht, sondern von dem bloßen Daseyn des sündigen Princips in der sinnlichen Natur. Er selbst giebt keine Erklärung darüber, er kann aber das Eine so gut als das Andere, kann daher auch beides zugleich angenommen haben. Der Mensch, das bleibt immer seine Ueberzeugung, ist Sünder, und als Sünder muß er sterben. — Τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. πνεῦμα bezeichnet hier ohne Zweifel den eignen Geist des Menschen, nicht den göttlichen, an den Chrys., Ambr., Aug., Corn. a Lap., gedacht, wider Zusammenhang und Gegensatz. Wenn aber de Wette und Meyer ihn nur deßhalb so genannt glauben, weil er das göttliche πν. in sich aufgenommen habe, so glaube ich daß sie im Irrthum sind. Allerdings findet dies hier Statt, aber P. spricht doch auch sonst vom πνεῦμα des Menschen, ohne daß die mindeste Veranlassung wäre an einen solchen Grund dieser Benennung zu denken, vergl. I, 9. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. 5. VII, 34. 1 Thess. V, 23. Findet er aber an diesen Stellen nicht Statt, so ist kein Grund ihn

hier als vorhanden anzunehmen. ζωή*). Richtig bemerkt Reiche: Der Ausdruck ist nicht minder stark und frappant als vorhin νεκρόν. Der Geist ist Leben, d. h. er lebt, aber so daß das Leben gewissermaßen sein Wesen ist, ihm eigenthümlich und unverlierbar. Er sagt nicht ἀθάνατον, wie ein hellenischer Philosoph gesagt haben würde, und ich glaube er hatte seine guten Gründe. Erstlich ist ἀθάν. ein bloß negativer Begriff, er aber wollte mehr, wollte etwas affirmatives geben; sodann aber konnte er es, wie mir scheint, auf seinem Standpunkte gar nicht sagen. Der Grieche sagte: Der Geist ist unsterblich, weil er ihn als unerschaffen dachte, und daher auch keiner Vernichtung fähig. Paulus denkt den Geist gewiß als erschaffen, was aber geschaffen ist, das hat den Grund seines Seyns nicht in sich selbst, sondern im Willen des Schöpfers. Wer geschaffne Geister glaubt, kann sie consequenter Weise nicht als schlechthin unsterblich denken, sondern nur wenn und wiefern es der Wille des Schöpfers ist, daß sie es seyen. Darum ist auch die ζωὴ αἰώνιος für ihn nur χάρισμα θεοῦ (VI, 23. II, 7.), und die ἀφθαρσία Gegenstand menschlicher Bestrebungen. Hätte er nun das den Hellenen geläufige Wort gebraucht, so hätte er auch nicht wehren können daß die Leser es in einem Sinne faßten, den er nicht dulden konnte; indem er ζωὴ gebrauchte, vermied er dies, und gab zwar nicht dasselbe, aber nichts geringeres. διὰ δικαιοσύνην. Es fragt sich was hier δικ. bedeute, Sittlichkeit, selbst erworbene Rechtschaffenheit, oder die von Gott geschenkte Schuldlosigkeit. An jene denken von den neusten Ausll. de Wette, Meyer, an diese Köllner, Reiche, Olshausen. Für jene ließe sich anführen, daß nach II, 7. die ζωὴ αἰώνιος wirklich von Gott denen verliehen wird (ἀποδώσει), welche nach ihr streben, so daß wir wenigstens nicht behaupten dürfen, daß P. es für schlechthin unmöglich halte, daß der Mensch sich dieselbe auf diesem Wege erwerbe (vgl. zu VI, 16. S. 337.), aber entgegen steht doch 1) daß er von dem sittlichen Wandel der Christen in der nächsten Umgebung nicht gesprochen hat, 2) daß er in der christlichen Verfassung die ζ. αἰών. geradezu für ein χάρισμα τοῦ θεοῦ erklärt (VI, 23.), endlich 3) daß er wenigstens von sich selbst Phil. III, 9. bekennt, keine andere δικ. mehr haben zu wollen als die von Gott dem Glaubenden gegebene, so daß wir wohl urtheilen dürfen, er wolle auch nicht daß seine Leser eine andere haben sollen. Von dieser aber kann er die ζωὴν sehr wohl abhängig

*) FG. Arm. Vulg. Harl.** ζῇ; Lect. 14. Cyr. ζῶν. Die Auktorität für beide Lesarten ist zu gering, um darauf zu bauen. Die erste hat ganz den Anschein einer Correktur, die zweite kann bei der großen Aehnlichkeit von N. und H. in den alten Hdschrr. bloßer Augenfehler seyn.

denken. Sie ist Gottes Gnadengabe. Als Sünder kann er sie nicht erlangen, denn da steht er unter der ὀργή, nur θάνατος ist da sein Lohn. Als Begnadigter aber kann er von dem Gott, welcher ihm die δικ. gewirkt hat durch Christum, nichts anderes erwarten noch empfangen als die ζωή, zu deren Wiederbringung die Erlösungsanstalt getroffen ist. — Was nun unser V. enthält, ist gleichsam der erste Grad des neuen Heils, das der zu erwarten hat, in welchem Christus wohnt. Noch ist der Leib des Todes Beute, aber schon der Geist im Besitz eines Lebens, das ihm nicht entrissen werden kann.

V. 11. führt der Ap. noch eine Stufe höher; nicht nur der Geist hat solch ein Leben, sondern auch der Leib wird aus dem Tode hervor zum Leben gehn. In diesem V. sind Mehrere von denen welche V. 10. noch bildlich verstanden, zur eigentlichen Deutung übergetreten, doch Andere (Calv., Piſc., Heum., Ern., Böhme, Ammon, Köllner, Stengel, A.), haben sich auch hier noch nicht dazu entschließen können. Wir werden erkennen, mit welchem Rechte. Das jetzige Verhältniß ist ein getheiltes, der Geist gehört dem Leben, der Leib aber dem Tode an; wenn aber nun wirklich der Geist Gottes in ihnen wohnhaft ist, so wird auch dieses Mißverhältniß noch gehoben werden. Sobald man die Worte so faßt, fällt jede Nöthigung hinweg, das πν. θεοῦ für ein höheres zu halten als das πν. χριστοῦ. Gott nennt er nicht, sondern nach seiner Sitte ihn durch solche Merkmale zu bezeichnen, wie sie jedes Mal dem Zwecke der Rede am meisten dienen, stellt er ihn hier dar als den welcher Jesum von den Todten erweckt habe. Sehr passend, denn hierin lag nicht nur der Beweis daß Gott auch Todte wieder erwecken könne, sondern auch die Gewähr daß er die mit ihm Eins gewordenen eben so wie ihn erwecken werde. ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. Wenn es vorhin auffiel daß er von dem σῶμα des noch lebenden Menschen sagte ὅτι νεκρόν, so kann jetzt auffallen daß er θνητὰ setzt, während doch die zu Belebenden als tod gedacht werden zu müssen scheinen. Aber Theils ist es richtig, was Meyer bemerkt, daß zur Zeit der Parusie, wo das ζωοπ. erfolgen wird, nach P. Viele noch leben, diese also nicht νεκρὰ σώματα haben werden, sondern nur θνητά, welche das θνητὸν ablegen; Theils durfte P. nur, ohne so weit hinaus zu blicken, an die gegenwärtige Sterblichkeit denken, um zu sagen: er wird unsre jetzt noch sterblichen Leiber beleben. Auch die Wahl des Verbi begreift sich leicht. Setzte er ἐγείρειν, so nannte er zwar den Akt der Wiedereinführung ins Leben, nicht aber den Zustand in welchen die Leiber eintreten sollen, nehmlich daß auch sie ζωὴ seyn sollen wie die Geister, und dies wird durch das ζωοποιεῖν (1 Kor. V, 22.)

ausgedrückt. Dies der Sinn des V., wie ich ihn fassen zu müssen glaube. Hören wir nun was — Frühere zu übergehn — Köllner dagegen, und gegen die eig. Fassung überhaupt, einwendet. Die bildliche Auffassung, sagt er, scheint sprachlich nicht nur eben so gut als die eigentliche, sondern wegen νεκρὸν besser. Das ist, was das rein Sprachliche anlangt, zuzugeben, mit Ausnahme des Begriffs θνητός, der wenigstens nie bildlich vorzukommen scheint; was aber den bildlichen Sinn anlangt, so ist wegen νεκρὸς oben schon das Nöthige eingewandt, in uns. V. soll θνητὸς bedeuten: der Sünde und dem Elend unterworfen; aber es könnte höchstens den bezeichnen, welcher in beide hinein gerathen kann oder wird, nicht aber den welcher wie der Leib nach P. unzweifelbar, von der Sünde schon bewohnt wird, im Elende schon befangen ist. Die Bedeutung von ζωοποιεῖν: veredeln, aus dem Zustande des Elends in einen besseren versetzen, ist gar nicht nachweisbar, und völlig unrichtig daß P. noch in diesem Leben eine solche Veredlung der sinnlichen Natur erwarte. Vielmehr ist hier die Zeit des Leidens, die der Verherrlichung erfolgt erst bei der Perusie. Und so ist auch von Seiten der einzelen Ausdrücke die bildliche Deutung welche K. ihnen geben will, nichts weniger als gesichert. Mehr noch aber, sagt er weiter, spreche für sie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Erwähnung des leiblichen Todes und der leiblichen Belebung sey nach dem bisher Besprochenen gar nicht an seiner Stelle. Sie ist es aber sehr wohl, wenn man dies nur richtig verfolgt. Die Gedankenreihe seit V. 1. war diese: Die Gläubigen trifft keine Verdammniß mehr, denn sie sind von der Sünde frei, so daß nun sie, die nicht nach dem Fleische sondern nach dem Geiste wandeln, das Gesetz Gottes erfüllen können (V. 1—4.). Aber nur diese, denn die fleischlich Gesinnten suchen nur was fleischlich ist, die geistlich Gesinnten was geistig ist (V. 5.), und zwar deßhalb, weil die Fleischlichkeit den Tod, die Geistigkeit Leben und Frieden bringt (V. 6.). Nachdem dann V. 7 f. der erste dieser Sätze erwiesen ist, wird V. 9—11. der zweite, daß die Geistigkeit Leben bringe, nicht erwiesen, aber weiter ausgeführt, und zwar V. 10. in Bezug auf die Gegenwart, V. 11. auf die Zukunft, es wird gezeigt was für ein Leben es sey, welches aus der durch das Wohnen des göttlichen Geistes gewirkten Geistigkeit hervorgehe, nehmlich für jetzt noch ein bloß geistiges, einst aber eine Einführung auch des Geistes in ein bleibendes Leben. Gegen diesen Zusammenhang ist nichts einzuwenden, in solchem Falle aber kein Recht mehr da, eine andere als die durch die Worte zu allernächst gebotene Erkl. anzunehmen, gesetzt auch daß sie eben so gut möglich wäre als diese. Wir gehen zu den letzten Worten über. Hier waltet eine große Verschiedenheit des Textes.

Nach Dial. 3. c. Maced. lesen die alten Hdschrr. der kath. Kirche διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, und dies findet sich in AB. ein. Min. Slav. Clem. (Strom. III, 11. S. 545. P.) Hippol. Ath. Pseudoath. Makar. Bas. Epiph. Didym. Chrys. (einmal) Cyr. al. u. hier. Elias cret. Aug. Ambr. (einmal) Isac. Vig. tapf. Cereal. Beda, und d. Rec. Dagegen διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα DEFGJ. die meisten Min. Syr. Erp. Sahid. Vulg. It. Or. (in Matth. XIV. S. 277. L. XVII. S. 146. auch lat. zu uns. St.) Method. Severian. gabal. Chrys. Theod. Maximus (in dial. 3. c. Maced.) Theoph. Oek. Iren. Tert. u. v. lat. VV. Den Genit. beibehalten haben Lachmann, den Akk. aufgenommen Griesb., Scholz, Meyer, auch Reiche und Olsh. sind für diesen, de Wette für jenen. Nach der ersten Lesart wird Gott die Wiederbelebung der Leiber durch den Geist bewirken, nach der andern um des einwohnenden Geistes willen. Jenes ist ein ganz auffallender Gedanke, denn nie bei P. bringt Gott Allmachtswirkungen die in die äußere Erscheinung eintreten, durch den Geist, sondern alle, namentlich die auf den letzten Tag und die da zu erwartende Vollendung bezüglichen, durch den Sohn hervor. Daß die jüdische Theologie dem Geiste die Erweckung der Todten zugeschrieben habe, ist nach den Citaten bei Schöttgen zuzugestehn; aber gerade in diesem Punkte mußte P. fast von ihr abweichen, da er eine zweite Ankunft des Messias erwartete, deren sie nicht bedürftig war, und immer muß seine beständige Lehre uns mehr gelten als die Aussagen Anderer. Dadurch wird die Rec. mir schon ohne alle Rücksicht auf Auktorität verdächtig. Betrachten wir die letzte, so stehn die vor dem Macedonianischen Streite verfaßten Ueberss., desgleichen Orig., überdies beinah der ganze Occident, und wenigstens einige nach diesem Streite lebende orient. Väter, auf Seiten des Akkus., der Genit. aber hat für sich keine alte Uebersetzung, fast nur solche Väter welche nach dem Beginn des Trinitätsstreits schrieben, von den Hdschrr. nur zwei orientalisch-alexandrinische, d. h. am Hauptsitze der Orthodoxie geschriebene, gegen sich aber die Anklage der Macedonianer, ein absichtlich verfälschter Text zu seyn, eine Anklage welche vielleicht wenig gelten würde, wenn ihr keine Zeugnisse zur Seite ständen, jetzt aber, da so wichtige innere Gründe und so bedeutende Zeugen für sie sprechen, aller Beachtung werth erscheint. Nimmt man aber Alles dies zusammen, so wird man sich nicht entschließen können, die so alte Lesart mit de Wette für macedonianisch zu erklären, sondern ihr als der wahrscheinlich ursprünglichen gern den Vorzug geben. Nun aber liegt für den Ap. darin daß der Geist Gottes in dem Menschen, und zwar nach 1 Kor. VI, 19. in ihren Leibern wohnt, eine Bürgschaft seiner einstigen Belebung. Daraus folgt aber daß in

welchem Leibe dieser Geist nicht wohne, für diesen eine Belebung consequenter Weise nicht zu erwarten sey, s. zu V. 13.

V. 12. An die Darstellung der herrlichen Folgen welche das durch Gottes Geist gewirkte εἶναι ἐν πνεύματι und περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα nach sich zieht, reiht sich sehr natürlich die Folgerung daß der Gläubige einen solchen Wandel zu ergreifen und zu führen verpflichtet sey. Auch hier verweilt der Ap. nur einen Augenblick bei dieser praktischen Nutzanwendung, weil sein Zweck durchaus noch nicht die Paränese, sondern für jetzt noch zunächst die Vollendung der Darstellung ist, welch herrliches Loos dem Christen durch das Christenthum zugedacht ist. ὀφειλέται ἐσμέν. Käme der Ausdruck nur an dieser Stelle vor, so würde man den Begriff des Schuldigseyns urgiren zu müssen glauben, und könnte dann wohl mit Theodoret an eine Dankschuld denken, welche der Christ nicht gegen das Fleisch habe, welches ihn verderbe, sondern gegen Christum und gegen Gott, die ihm davon los und zu so schöner Anwartschaft geholfen haben. Da aber I, 14. jeder Gedanke an eine solche fern liegt, und nur der Begriff der Verpflichtung im Worte enthalten ist, so wird man auch hier sich an diesem ganz genügen lassen; s. zur St. Von dem aber was zu geben war, giebt der Ap. nur die eine negative Hälfte, und überläßt die andere: ἀλλὰ τῷ πνεύματι τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν, dem Leser selbst zur Ergänzung. Den Genit. τοῦ — ζῆν könnte man wohl mit Fritzsche (zu Matth. S. 844.) von ὀφειλέται abhängig denken; aber da ein solcher Genit. vom Inf. an vielen Stellen so vorkommt, daß er nur absolut, als Zweck- oder Folgesatz, gefaßt werden kann, so halte ich für zweckmäßiger ihn mit Meyer u. A. auch hier in gleicher Art zu deuten. Wir sind verpflichtet, sagt er also, nicht dem Fleische, um nach seinem Antriebe zu leben, sondern, so sollte es nun weiter lauten, dem Geiste um nach seinem Gebot zu leben.

V. 13. Obwohl die Gründe für diesen Satz im Obigen ausgesprochen sind, und auch er selbst ihn daraus als Folgerung abgeleitet hat, so fügt er doch, wie er auch sonst bisweilen thut, dieselben hier noch einmal als Beweis desselben hinzu. Wenn Ihr nach dem Fleische lebt, μέλλετε ἀποθνήσκειν, so werdet Ihr sterben, oder so steht Euch — als Folge davon — bevor zu sterben. Hier ist nun von jeher erkannt worden, daß vom leiblichen Tode entweder gar nicht, oder doch nicht allein die Rede seyn könne; denn dieser steht Allen bevor, Gläubigen wie Ungläubigen, Geistigen wie Fleischlichen. Einige — zuletzt Paulus, Köllner — haben daher auch hier den Begriff des Todes mit dem des Elends, der Unseligkeit, vertauscht, was wir so wie bisher, so auch hier nicht thun können; die alten Theo-

logen erklärten vom ewigen Tode, Reiche vom leiblichen Tode mit all seinen unheilvollen Folgen für den Bösen, Meyer von demselben mit dem Nebengedanken: so daß es dann keine ζωὴ mehr für Euch giebt. Dies halte ich für das Richtigste, um so mehr als ich die Ueberzeugung noch festhalte, P. glaube keine ἀνάστασις für die Ungläubigen. Er erwähnt derselben nie in seinen Briefen, sondern immer nur derjenigen welche die Gläubigen erfahren sollen, selbst 1 Kor. XV, 23 f. läßt er keine Möglichkeit an jene zu denken, er macht die Gewährung der ἀνάστασις oder des ζωοποιηθῆναι vom Einwohnen des göttlichen Geistes abhängig, und denkt die auferstandenen Leiber als σώματα ἐπουράνια und πνευματικά. Alles dies erlaubt nicht an eine gleiche Wiederbelebung der Ungläubigen wie der Gläubigen, kurz nicht an eine ἀνάστασις Jener in dem Sinne zu denken, in welchem er sie von diesen hoffen läßt. So kann zugegeben werden, daß er ihnen eine Art von Leben gestatte, um gerichtet und gestraft zu werden — was ich auch nie geleugnet habe —, nicht aber daß er eine ἀνάστασις aller Menschen, oder gar eine künftige ζωὴ aller ohne Unterschied annehme. Die Ungläubigen sterben und bleiben im Tode, auch wenn ihnen ein ferneres physisches Daseyn irgend wo und wie bevorsteht. Die Nothwendigkeit einer solchen Vorstellungsweise lag für ihn in seinem Glauben daß das ewige Leben nicht ein unverjährbares Eigenthum des Geistes, sondern ein Geschenk der göttlichen Gnade sey. — Dem ζῆν κ. σ. wird das θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος*) entgegen gestellt. πράξεις (XII, 4. Verrichtung) werden wie hier dem σῶμα, so Kol. III, 9. dem παλαιὸς ἄνθρωπος beigelegt. Handlungen oder Thaten sind es nun wohl an beiden Stellen nicht, denn dies sind ἔργα, auch kann eine Tödtung derselben kaum vorgestellt werden; vielmehr wiefern πράττειν nicht sowohl Etwas thun bedeutet als mit Etwas umgehn, Etwas betreiben, sind es Bestrebungen, molimina. Diese lassen sich tödten d. h. dämpfen, unwirksam machen, oder ganz aufheben. Sie werden dem σῶμα beigelegt, denn als Urheber derselben bezeichnet es ohne Zweifel der Genitiv. Mit Recht ist dies von jeher aufgefallen, denn nicht allein scheint der Gegensatz die σὰρξ zu fordern, sondern auch dem σῶμα als solchem πράξεις gar nicht zugeschrieben werden zu können; ἔργα wohl, denn diese geschehn διὰ τοῦ σώματος, aber πράξεις nicht, denn

*) τῆς σαρκὸς bieten DEFG. Slav. Vulg. It. Or. an zwei Stellen, und eine Menge lat. VV. Daß diese Lesart sich durch innere Güte empfehle, kann wohl nicht bezweifelt werden; aber eben dies muß höchst argwöhnisch gegen sie machen, so daß an ihre Aufnahme nicht gedacht werden darf.

nur von der σὰρξ können diese ausgehn. Daher hat man entweder σῶμα geradezu für σὰρξ genommen (so noch Köllner und Reiche), oder durch Deutung zu helfen gesucht; die Handlungen deren Princip die im Leibe wohnende Sünde ist, de Wette. Aber von der Sünde steht nichts im Texte, nicht πράξεις τῆς ἐν τῇ σ. ἁμαρτίας, sondern πρ. τοῦ σώμ. sind genannt. Besser Meyer: die Handlungen welche der Leib (als Organ der Sünde) zu Wege bringt, wiefern er den Genit. richtig faßt, aber von Handlungen kann einmal nicht die Rede seyn, das was ertödtet werden soll kann nur das innere Treiben seyn, dies aber gehört der σὰρξ. So wird zuletzt doch übrig bleiben, daß der Ausdruck nicht der rechte, die andre Lesart weit besser sey. Πνεύματι soll die Tödtung erfolgen, wörtlich durch Geist. Es fragt sich was gemeint sey? Der Mangel des Artikels scheint nichts mehr zu bedeuten zu haben als bei ἁμαρτία, νόμος, u. a. Wörtern, auch Gal. V, 16—25. findet sich πνεύματι mehrmals, und zwischendurch τὸ πνεῦμα und τοῦ πνεύματος. Der göttliche Geist kann es nicht seyn, denn nicht der Mensch wirkt Etwas durch den göttlichen Geist (als Werkzeug), sondern der Geist durch den Menschen (διὰ τοῦ ἀνθρ.). Der Gegensatz gegen σὰρξ führt auf den eigenen Geist des Menschen, doch daß dieser hier nicht ohne den göttlichen, in ihm wohnenden gedacht werde, ist wegen V. 14. sehr wahrscheinlich. Daß endlich das ζῆν welches für die Ertödtung der πρ. τ. σ. verheißen wird, ebenfalls prägnant, und zwar vom ewigen Leben verstanden werden müsse, geht aus dem Folgenden, wo unser Satz bewiesen wird, hervor.

V. 14—17. Der Beweis, aus dem Begriffe der Söhne Gottes. V. 14. stellt den Satz auf, daß alle wahre Christen Söhne Gottes sind. V. 15 f. begründen ihn, V. 17. zieht die Folgerung daraus, die zu beweisen war. ὅσοι — ἄγονται, alle diejenigen welche — getrieben werden. Dies sind nach V. 9. alle wahre Christen, also gilt sein Satz von diesen allen. Der Ausdruck ἄγεσθαι πν. der sich auch Gal. V, 18. findet, ist passivisch, und bezeichnet einen Zustand wo das πνεῦμα, und zwar hier das göttliche selbst, Princip des Lebens ist; Gebrauch der eignen Freiheit ist dabei nicht ausgeschlossen, aber auch nicht im Ausdrucke enthalten. Daß die Entstehung desselben von der Grundbedeutung des Wortes, Wind, herzuleiten sey (Reiche), ist um so wahrscheinlicher als im A. T. der plötzlich über Menschen kommende Geist sie wirklich wie im Sturme fortreißt. οὗτοι εἰσιν υἱοὶ θεοῦ *). Daß auf οὗτοι ein gewisser, aus-

*) Die Stellung dieser Worte ist unsicher, denn Statt der recipirten findet sich υἱοὶ θ. εἰσὶν in ACD. ein. Min. Vulg. ms. Clar. Germ. Or.

schließender Nachdruck liege, wird von Meyer richtig bemerkt, vgl. IX, 8. Gal. III, 7. υἱοὶ θεοῦ. Außer unserm Ap. brauchen auch Lukas (XX, 36.) und Matth. (V, 9.) diesen Ausdruck, während Johannes immer τέκνα setzt, das wir bei P. außer V. 16 f. noch IX, 8. Phil. II, 15. finden. Im Begriffe ist wohl kein Unterschied *), daß τέκνον zärtlicher sey als υἱὸς (Reiche, Meyer) kann zugegeben werden. Dieser Begriff aber wird sicher nicht erschöpft, wenn man nichts weiter darin findet als mit vielen neueren Ausll. das Merkmal der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Menschen, denn diese Liebe, so gewiß sie von der Sohnschaft untrennbar ist, so gewiß ist sie doch nur eine Frucht dieses Verhältnisses, und nicht das Verhältniß selbst. Es ist wahr, was Viele bemerkt haben, daß die Bezeichnung aus dem A. T. herüber gekommen ist, wo Gott sich den Vater Israels, und Israel seinen Sohn nennt, wiefern nehmlich er es zu seinem Volk gemacht und insofern erzeugt hat; es ist wahr ferner, daß der Begriff υἱὸς im N. T. sehr weit und viel umfassend ist, so daß die eigentliche Bedeutung oft ganz zu verschwinden scheint (s. Wahl und Bretschneider unter υἱός); aber fast immer läßt sich eine dem Sohnsverhältniß analoge Beziehung der Gegenstände oder Personen zu einander auffinden (s. m. christl. Philos. B. II. S. 252 f.), und auch bei unserm Ausdruck findet eine solche Statt. Bei Johannes tritt der Begriff ziemlich scharf hervor (christl. Phil. §. 325.), weniger bei Paulus, schon weil der Ausdruck seltener vorkommt (die Stellen des A. T., die er citirt, abgerechnet, von Menschen nur noch Gal. III, 26. IV, 6. 7.); doch lassen sich Theils aus dem Ganzen seiner Lehre Theils aus jenen Stellen selbst, folgende Bestimmungen desselben geben: 1) Das dadurch bezeichnete Verhältniß zu Gott ist kein ursprüngliches, wiefern es seit dem Falle der Menschheit nicht Statt gefunden hat, sondern ein ganz neues, in welches jedes Individuum erst eintreten muß; 2) es ist nicht des Menschen eigenes Werk, sondern Gottes Werk durch Christum **); 3) der Eintritt in dasselbe erfolgt durch

---

T. I. p. 685. R. Didym. Dam. Cassiod. Gaud.; υἱοί εἰσιν θεοῦ in BFG. Syr. Born. Demidov. Or. T. I. 574. Did. Hilar. Aug. Ruf. Ambr., und so Lachm.

*) Olsh. findet diesen daß υἱὸς „bestimmter das entwickelte Bewußtseyn über die Sohnschaft ausspreche, während τέκν. nur den Ursprung selbst bezeichne." Ich zweifle ob dies erweislich sey.

**) Dies leugnet Reiche, als „dem Ganzen der Lehre P. nicht gemäß," mit Hinweisung auf X, 7. IX, 31. Eph. IV, 24. Was die beiden ersten Stellen sollen, kann ich nicht begreifen, und vermuthe Druckfehler, die letzte stellt allerdings eine Forderung an die Christen, aber doch nicht die, Gottes Söhne zu werden oder sich dazu zu machen, sondern — ein ganz an-

den Glauben an Christum (Gal. III, 26.), und ist abhängig vom Einwohnen und Wirken des göttlichen Geistes; 4) die Sohnschaft ist nichts physisches, sondern etwas moralisches, ein Anziehen Christi (Gal. III, 27.), gleichsam eine Ueberkleidung mit seinem heiligen Wesen, und obgleich der Begriff der neuen Zeugung nicht ausgeschlossen bleibt, vom Ap. selbst als Adoption (Vers 15.) gefaßt; 5) sie ist, nicht allein, aber doch in Folge ihres eigentlichen Wesens ein inniges, vertrautes Verhältniß zu Gott, die Quelle unserer höchsten Rechte bei Gott und seligsten Hoffnungen für die Zukunft (V. 15—17.).

V. 15. 16. dienen zur Erweisung des V. 14. ausgesprochenen Hauptsatzes. Ihr Sinn wird klarer, wenn wir den in griechischer Form und Kürze ausgesprochenen Gedanken des 15. Verses in unsere dem logischen Zwecke mehr entsprechende Form umkleiden, wobei er an Inhalt nichts verliert. Dann lautet er: Denn das πνεῦμα welches Ihr empfangen habt, ist nicht ein πν. δουλείας, sondern ein πν. υἱοθεσίας, woraus die Folgerung herfließt: Also müßt Ihr nun υἱοὶ seyn. Empfang und Besitz des πν. setzt er also, wie er auch nach dem Bisherigen thun kann, als gewiß voraus, nur von welcher Art dasselbe sey, will er ihnen für den Zweck seines Beweises noch bemerklich machen. Das πν. das sie empfangen haben, kann schon um dieses Verbi willen, und mehr noch wegen V. 9—11. 13. nur das göttliche πν. selbst seyn, weder eine Gemüthsstimmung schlechthin, wie in den zu Gal. VI, 1. angeführten Stellen (Heum., Koppe, A.), noch eine Gemüthsstimmung als Gottes Werk gedacht (Reiche). Es ist nicht πν. δουλείας d. h. nicht ein solches welches Knechtschaft wirke (der Genit. wie V. 2. τῆς ζωῆς); also auch die Empfänger nicht Knechte, nicht in einem solchen Verhältnisse zu Gott, daß sie ihn bloß als ihren Herrn und Gebieter ansehn, der ihnen befiehlt und droht, und vorkommenden Ungehorsam straft. In einem solchen Verhältniß hatten Alle ehedem gestanden, die Juden zu Jehova, die Heiden zu ihren Göttern, und wiefern sie eine Kenntniß oder Ahnung des wahren Gottes hatten, auch zu diesem, und daher war ihre Gemüthsstimmung in Bezug auf Gott nur die des Knechts gewesen gegen einen Herrn den er nicht liebt; Hauptzug in die-

---

deres Bild — den neuen Menschen anzuziehn. Leugnete ich daß P. sittliche Forderungen an die Christen stelle, das wäre bald widerlegt; aber daß der Mensch sich selbst zu Gottes Sohne mache, das widerspricht schon dem Begriffe eines Sohnes, nicht minder aber der beständigen Lehre des Ap., nach welcher Gott es durchgängig ist, der die Gläubigen in das Verhältniß eingeführt hat, in welchem sie nun stehn, es werde gefaßt unter welchem Bilde es wolle.

ser Stimmung ist die Furcht, daher auch P. sagt: πάλιν εἰς φόβον. Daß nehmlich πάλιν nicht zu ἐλάβετε gehören könne, weil von einem ehedem bereits empfangenen πν. gar nicht gesprochen werden kann, wird jetzt durchgängig anerkannt. Es gehört zu εἰς φόβον, und πάλιν εἰς φ. ist = εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι, so daß Ihr Euch wieder — wie bisher — fürchten müßtet. Nun aber zur Affirmative übergehend, sagt er, er ist πν. υἱοθεσίας, ein Geist, welcher υἱοθ. wirkt. υἱοθ. ist eigentlich der Akt der Adoption, dann auch der Zustand oder das Verhältniß dessen welcher adoptirt ist, wiefern er dieses ist. Paulus bedient sich des Worts als eines substantivischen Ausdrucks für die Sohnschaft welche wir durch Christum erlangen, zuerst wahrscheinlich nur darum, weil er kein anderes Abstraktum fand, dieselbe zu bezeichnen, doch mit um so größerm Rechte, als diese Söhne Gottes nicht geborene, sondern nur zur Sohnschaft angenommen sind (daher auch Syr. ganz richtig: ܪܘܚܐ ܕܣܝܡܬ ܒܢܝܐ), ohne daß er jedoch an diese Entstehung derselben immer denken müßte; vgl. IX, 4. Gal. IV, 5. Eph. I, 5. — Zur Erläuterung oder auch Erweisung, wie dieser Geist uns in der That zu Söhnen mache, ein πν. υἱοθ. sey, wird der Relativsatz hinzugesetzt ἐν ᾧ — πατήρ. ἐν ᾧ, durch dessen Antrieb. Was ein Mensch, z. B. ein Prophet, durch Antrieb des göttlichen Geistes spricht oder thut, das geschieht ἐν πνεύματι, die Christen aber als Solche sind sämmtlich ἐν πν., thun folglich auch alles was sie als Christen thun, ἐν πνεύματι. κράζειν, eig. schreien, hat im N. T. öfter die mildere Bedeutung des Rufens, z. B. Joh. I, 15. VII, 28. Gal. IV, 6. Das aramäische Ἀββᾶ wird durch ὁ πατήρ, Nom. mit Art. für Vok., wie im Class., vgl. Mark. V, 8. 41. IX, 25. Luk. XVIII, 11. 13., erklärt, und die mancherlei Versuche alter und neuer Ausleger, einen besondern Sinn hineinzulegen, haben keine innere Wahrscheinlichkeit. (Syr. ܐܒܐ ܐܒܘܢ) *). Dieselbe Erklärung s. Mark. XIV, 36. Gal. IV, 6. Der Sinn der Worte κράζομεν κ. τ. λ. ist ohne Zweifel dieser: Wenn wir zu Gott beten, reden wir ihn als Vater an, d. h. er erscheint unserm Gemüthe in dem freundlichen Bilde des Vaters, nicht

*) Meyer, dem eine „Dolmetschungsnotiz, noch dazu für ein Wort welches aus dem Munde Jesu her gewiß bekannt genug war" (doch nicht in Rom. und Galatien?), „an so empfindungsvollen Stellen wie hier und Gal. IV, 6.", „sehr inconvenient erscheint", ist der Ansicht, das aus den jüdischen Gebetsformeln in die christlichen übergegangene Wort ἀββᾶ habe die Natur eines Nom. ppr. angenommen gehabt, sey von den griechisch betenden Christen als solches beibehalten, und daher Gott durch das Appell. ὁ πατήρ noch besonders als Vater bezeichnet worden.

(wie sonst) des Herrn und Gebieters. — V. 16. beruft sich der Ap. zur Versicherung des von der Sohnschaft Gesagten auf das Zeugniß des Geistes selbst, denn dies heißt αὐτὸ τὸ πν., nicht, wie Manche (neustens Reiche) wollen, derselbe Geist. τὸ πν. ἡμῶν ist unser Geist, die höhere oder höchste Natur in uns. συμμαρτυρεῖν ist auch hier wieder, und noch neuerlich von Tholuck, Olsh., Meyer, in der Bed. mitzeugen gefaßt, und daher zu bestimmen versucht worden, wie dies doppele Zeugniß unsers und des göttlichen Geistes zu nehmen sey. Daß es dies bedeuten könne, ist unleugbar, daß es nicht müsse, meine ich bei II, 15. erwiesen zu haben, was den Gebrauch im Allg. anlangt; es fragt sich also ob der Gedanke selbst dem Sinne: er zeugt mit unserm Geiste, günstiger sey als dem andern: er giebt unserm Geiste Zeugniß? Ich meine nicht. Denn wer soll gedacht werden als Empfänger des Zeugnisses des eignen Geistes und des göttlichen? Die σὰρξ doch sicher nicht, sondern entweder das πνεῦμα selbst oder das Ich überhaupt. Nun wenn das erste, wie ich denn allerdings wohl meine daß nur dieses ein Bewußtseyn haben könne vom Einwohnen des göttlichen, so ist's kein dopples Zeugniß mehr, sondern zum Bewußtseyn des eignen Geistes tritt das Zeugniß des göttlichen bestätigend hinzu, hier also ist nur die Erklärung möglich: der Geist giebt Zeugniß unserm Geiste. Soll aber das Ich es seyn, das gesondert vom Geiste des Menschen vorgestellt wird, so haben wir allerdings ein dopples Zeugniß; und wenn P. geschrieben hätte: συμμαρτυρεῖ ἡμῖν μετὰ τοῦ πν. ἡμῶν, so würde ich mich diesem seinen Gedanken nicht entgegen setzen, da eine solche Scheidung möglich ist und 1 Kor. II, 11. wirklich gemacht wird; aber da er so nicht geschrieben hat, und die Worte auch die andre Deutung zulassen, so sehe ich keine Nothwendigkeit mehr ihnen diejenige zu geben, bei welcher der Empfänger des Zeugnisses unausgesprochen bleibt. Ich übersetze also: er giebt unserm Geiste Zeugniß, und nehme an daß der Ap. irgend Etwas in seinem Innern, was ihm das lebendige Bewußtseyn der Kindschaft verlieh, als das Zeugniß anerkannt habe, welches der Geist Gottes seinem Geiste gebe von der Untrüglichkeit des Gefühls Gottes Kind zu seyn.

V. 17. Nachdem nun der Satz: alle wahre Christen sind Gottes Kinder, vollständig begründet ist, schreitet der Ap. von ihm zu dem neuen Satze vorwärts, welcher aus der Gewißheit der Kindschaft folgt. Kinder sind Erben, nach göttlichem und menschlichem Rechte Erben ihrer Väter, Miterben ihrer Brüder; sind also die Christen Gottes Kinder, so sind sie auch Gottes Erben, und Miterben Christi. Der Begriff des Erben hat allerdings die schwache Seite daß Erbschaft eigentlich den Tod des

Erblassers voraussetzt, der im Verhältniß der Menschen zu Gott undenkbar ist, muß aber dennoch als derjenige festgehalten werden, auf welchem gerade hier die ganze Hoffnung ruht, welche er in Aussicht stellt. Christus als φύσει υἱὸς ist der eigentliche Erbe, die Gläubigen als θετοὶ sind nur zur Theilnahme des Erbes aufgenommen, erben mit ihm als mit ihrem erstgebornen Bruder (V. 29.). Das Erbe sind die Güter des ewigen Lebens oder des messianischen Reiches, auch das συμβασιλεύειν (2 Tim. II, 12. vgl. Röm. V, 17.) gehört dazu. Unerwartet fügt nun P. noch eine Bedingung des Eintritts in das Erbe Gottes hinzu, nehmlich das συμπάσχειν, welches das συνδοξασθῆναι zur Folge haben soll. Ich nenne es Bedingung, weil ich quandoquidem mit Böhme, Glöckler darin zu finden nicht vermag, auch nicht mit Flatt, Benecke nur den Gedanken, daß das Erlangen des Heils durch das συμπάσχειν nicht gehindert werde (also εἴπερ concessiv). συμπάσχειν, nehmlich τῷ χριστῷ, heißt nicht: mit gleicher Geduld oder überhaupt Gesinnung, sondern nur zugleich, in Gemeinschaft mit ihm leiden. Jene Erklärung war zwar sonst nicht selten, hat aber ihren Grund wohl nur in dem Anstoße gehabt, welchen man an der Aufstellung der Leiden als Bedingung künftiger Seligkeit (συνδοξασθῆναι, eben sowohl wie Er mit δόξα bekleidet, d. h. in einen Zustand der Herrlichkeit und Seligkeit versetzt werden) genommen hat. Allerdings liegt hierin, von unserm Standpunkte aus, etwas unrichtiges; aber P. sagt es doch, und mir scheint daß diese Ansicht bei ihm vornehmlich aus folgenden Quellen floß: erstlich aus den Zeitumständen, welche Leiden und Trübsal zur fast unvermeidlichen Begleiterin des Christenthums machten, so daß es leicht scheinen konnte, als ob es Bedingung der Theilnahme an Christo wäre; zweitens aus seiner Bereitwilligkeit Alles, auch das größte Ungemach, um Christi willen zu erdulden; und drittens aus seinem brünstigen Verlangen, seinem Herrn in allen Dingen, so viel nur möglich, gleich zu werden, was ihm unmöglich scheinen mochte, wenn er nicht auch litte was Er gelitten hatte. Vgl. zu 2 Kor. I, 5.

An diesen letzten Satz nun schließt sich eine neue bis zum Ende des Kapitels fortlaufende Gedankenreihe an, einer der herrlichsten Abschnitte des Briefes, da er uns den Menschen, den Kap. VII. uns vor der Erlösung in tiefster Erniedrigung dargestellt, durch dieselbe in seiner höchsten Erhebung, triumphirend über Leiden und Tod, erblicken läßt. Durch die Partikel γάρ knüpft sich die Rede an die letzten Worte, und zwar speciell an das συνδοξασθῶμεν Vers 17. an, und es mag wohl das Ansehn gewinnen, als seyen diese absichtlich angefügt, um einen Uebergang zu dem zu finden, was noch zu sagen war. Der

Zweck des Ap. nehmlich, der mit Bewußtseyn jetzt dem Schluß des ersten Haupttheils entgegen geht, ist wohl kein anderer als die wahre Stellung des Christen, welcher durch den Glauben die δικαιοσύνην gewonnen hat, mit Christo der Sünde gestorben ist, und unter der Leitung des Geistes Gottes ein heiliges Leben führt, in ihrer ganzen Herrlichkeit den Blicken seiner Leser vorzuführen, ihnen zu zeigen wie Trotz den Unvollkommenheiten und Bedrängnissen des Augenblicks doch eine große Hoffnung für den Christen da sey, wie der heilige Geist selbst ihn in seinem Harren unterstütze, und wie er als Gottes Erkorner und von Gott Erlöster in den schon empfangenen Wohlthaten eine untrügliche Bürgschaft künftigen noch größern Heils habe. Den gemüthvollen, poetischen, ja begeisterten Ton, welcher in diesem Abschnitte waltet, und von Schritt zu Schritt, je heller die Aussicht wird, desto mehr sich erhebt, bis er zuletzt in einem wahrhaft prächtigen Erguße endet, kann man freilich nur empfinden, nicht dem Leser demonstriren. λογίζομαι, ich denke, erachte; eine Art μείωσις, da er ohne Zweifel davon fest überzeugt ist; aber das Verbum selbst bedeutet weder: ich schließe, noch: ich weiß gewiß, obwohl beides sich in ältern und neuern Commentaren findet, s. zu III, 28. τὰ παθήματα τ. ν. καιροῦ, die Leiden der gegenwärtigen Periode. παθήματα in der Bed. Leiden s. 2 Kor. I, 6. 7. Phil. III, 10. Kol. I, 24. Unter dem νῦν καιρὸς verstehe ich mit den Neusten (ausg. Reiche) die noch übrige Zeit bis zur bekanntlich nahe geglaubten Wiederkunft Christi und der damit verbundenen Umschaffung der Welt. Daß diese Zeit sehr reich an Leiden und Trübsal seyn würde, war eine aus dem Judenthum mit herüber gebrachte Vorstellung, welche nur die Modifikation erhalten hatte, daß nachdem man angefangen eine zweite Erscheinung des Messias zu erwarten, man dieser die Noth und Zeichen vorangehend dachte, welche die jüdische Vorstellung vor seiner Ankunft überhaupt besorgen ließ. Die Stellung der Worte τὴν μέλλουσαν — ἡμᾶς ist zwar nicht die eigentlich legitime, denn diese wäre τὴν δόξαν τὴν μέλλουσαν ἀποκ. εἰς ἡμ. / aber nicht nur im N. T. findet sie sich mehrmals wieder (schon V. 11. war etwas ähnliches: τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πν. ἐν ὑμῖν für τὸ πν. αὐτοῦ τὸ ἐνοικ. ἐ. ὑ., oder τὸ ἐν. ἐ. ὑ. πν. αὐτοῦ, noch genauer entspricht Gal. III, 23., vgl. 1 Kor. XII, 22. Apg. XIII, 32.), sondern auch in der klass. Sprache, vgl. Xen. Hell. IV, 3. 15. οἱ ἐκ Λακεδαίμονος νεοδαμώδεις συστρατευσάμενοι αὐτῷ. Philo de opif. S. 4. Mang. τὰ τῆς μελλούσης πόλεως ἀποτελεῖσθαι μέρη [nach dem Texte der Frankf. Ausgabe, denn in der Mang. — nach Richters Abdruck — ist πόλεως anders gestellt, aber ohne Noth]. δόξα ist hier wie gewöhnlich Herr-

lichkeit, Majestät und Seligkeit, obwohl der Begriff der letztern nur per consequens hinzutritt, im Worte selbst liegt er nicht. Wenn er von dieser δ. sagt: μέλλει ἀποκαλυφθῆναι, so ist zu bemerken, daß eben dies Verbum von mehrern Dingen gebraucht wird, deren Eintreten mit der erwarteten Erscheinung Christi in Verbindung stehn soll; vom Heile der Gläubigen wie hier, 1 Petr. I, 5. mit ausdrücklichem Beisatz ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ; vom Antichristen 2 Thess. II, 3. 6. 8.; von der Erscheinung des Messias selbst aber Luk. XVII, 30., die auch 1 Kor. I, 7. 2 Thess. I, 7. seine ἀποκάλυψις genannt wird. Es ist sonach stehender Ausdruck für Alles was jener Zeit angehört. Die Entstehung des Gebrauchs liegt entweder darin daß ursprünglich nicht sowohl von Ereignissen die Rede war als von Personen, die als schon seyend, aber noch nicht erschienen, also verborgen gedacht wurden, oder auch darin daß Alles was hierher gehörte, als im göttlichen Rath schon bestehend, und nur noch nicht ins Gebiet der Erscheinungen eingetreten, und insofern als verborgen, und der Offenbarung bedürftig betrachtet wurde. εἰς ἡμᾶς, in Bezug auf uns, an uns; ἡμῖν würde nur eine Offenbarung angedeutet haben, bei welcher wir zum Schauen kämen, nicht zum Genuß. Nun sagt er von den Leiden ὅτι οὐκ ἄξια πρὸς τ. δόξαν. Daß eine Vergleichung Statt finde, lehrt der Zusammenhang und die Präposition. Es ist aber ἄξιον ursprünglich auf der Wage das was zu ziehn im Stande ist, also das Gleichwiegende. οὐκ ἄξια τῆς δ. würde heißen: sie kommen ihr nicht gleich, sind also geringer. Dieser Gedanke aber wäre ziemlich matt, und daher die allgemeine Erklärung: sie lassen gar keinen Vergleich zu, so unbedeutend sind sie; aber obwohl sie sehr passend ist, auch ἄξιός τινος und ἄξιος πρός τι Verschiedenes bedeuten können, so fehlt mir doch ein gutes Beispiel von πρὸς bei ἄξιος *).

V. 19. Der Satz daß die Leiden der Zeit gegen die zu erwartende Herrlichkeit gar nicht in Betracht kommen können, wird im Folg. nicht bewiesen, wie denn auch ein Beweis desselben wohl schwer werden möchte; auch steht was zunächst folgt, in keinem unmittelbaren Zusammenhange weder mit den Leiden der Christen noch mit ihrer Herrlichkeit; ich glaube daher daß wir des richtigen Weges fehlen, wenn wir einen solchen suchen und heraus zu bringen streben. Vielmehr scheint V. 18. als das Thema angesehn werden zu müssen, welches im ganzen folg. Abschnitte ausgeführt werde. So wenig wir nun fordern daß I, 18. mit V. 17. in unmittelbarem Zusammenhang als

*) Reiche giebt eins aus Plat. Prot., aber ohne genaue Angabe der Stelle, so daß ich es nicht habe vergleichen können.

dessen Begründung stehe, da es nur der erste Satz einer lange Entwickelung ist, so wenig dürfen wir es hier. Hauptbegriff nun in diesem und den nächsten VV. ist der der κτίσις, und obwohl in Bezug auf denselben sich die Erklärung in der neuesten Zeit der Uebereinstimmung sehr angenähert hat, so daß sich hoffen läßt es werde in Kurzem nur noch eine als die richtige im Gange bleiben, so darf doch die Untersuchung über seinen wahren Inhalt noch nicht aufgegeben, die Anführung und theilweise Prüfung der mancherlei aufgestellten Meinungen nicht völlig unterlassen werden *). Nun bedeutet κτίσις eigentlich die Gründung, z. B. einer Stadt oder Kolonie; daher den Akt oder die Begebenheit der Weltgründung oder Schöpfung; völlig klar ist dies im N. T. nur oben I, 20.; in der Formel ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Mark. X, 6. XIII, 19. 2 Petr. III, 4. wollen Reiche und Meyer diese Bed. schlechterdings nicht anerkennen, Ersterer weil der Akt des Schaffens keine Succession habe. Es kommt hier wenig darauf an, doch glaube ich immer noch daß es möglich sey sie festzuhalten. Häufiger bezeichnet es den Begriff des geschaffenen Wesens oder Geschöpfs; so unten Vers 39. 2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15. Kol. I, 15. Hebr. IV, 13. Offs. III, 14. Das Ganze der materialen Welt oder der Natur heißt unwidersprechlich ἡ κτίσις Weish. XVI, 24. (minder klar V, 18. welche St. Flatt anführt), und ὅλη ἡ κτ. ebd. XIX, 6.; abusive die Menschheit, wie unser: die ganze Welt, und sonst κόσμος, bezeichnet πᾶσα ἡ κτ. Kol. I, 23. Mark. XVI, 15.; alles Lebendige Judith XVI, 14. Betrachten wir nun unsere Stelle, so führen die Prädikate ἀπεκδέχεται, ἐκοῦσα, συστενάζει καὶ συνωδίνει, uns zunächst auf lebende, und zwar verständige Geschöpfe; die V. 20 ff. gegebene Beschreibung aber läßt uns dieselben als beschränkt auffassen, woraus folgen würde daß sowohl selige Geister (Engel, an welche Clem. Al. qu. div. salv. 29. Orig. — nicht sie allein sondern überhaupt die creatura rationabilis —, Theod. zu V. 19. — in Verbindung mit allem Geschaffenen —, Triller, gedacht), als vernunftlose Wesen oder Thiere auszuschließen, und folglich Menschen unter der κτ. zu verstehn wären. Angenommen nun, daß dies sey, so müssen diese entweder Christen seyn, oder nicht. Daß es Christen seyen, ist von Vielen angenommen worden, und zwar entweder ohne weitere Bestimmung, wie denn allerdings für P. in dem Augen-

*) Wenn ich auf das Schriftchen: die evangelische Belehrung über die Erneuerung der Natur u. s. w. Von Joh. Schultheß. Zürich 1833. keine specielle Rücksicht nehme, so wird mir wohl Jeder Verzeihung deshalb angedeihen lassen, der dasselbe kennt, und den Ton gewürdigt hat, in welchem sein Verfasser sich vernehmen läßt.

blicke da ein Mensch sich zu Christo wandte, alle frühern nationalen oder sonstigen Merkmale verschwanden (X, 12. Gal. III, 28. VI, 15.), von Ittig, Deyling, A., oder als Judenchristen von Gockel in Augusti's Monatsschr. 1801, 1., oder als Heidenchristen von Hammond, Clericus, Rösselt. Der Annahme von Christen überhaupt steht entgegen 1) die große Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, daß κτίσις so allein gesetzt dies bedeuten könne; denn daß P. an zwei Stellen 2 Kor. V, 17, Gal. VI, 15. den Christen das Prädikat καινὴ κτ. beilegt, daraus folgt gar nicht daß er sie auch schlechthin und im Subjekt τὴν κτίσιν nennen könne; 2) der Zusammenhang, da ja die κτίσις wiederholt den Christen entgegengesetzt wird, wenn man nicht V. 23. die ἔχοντας τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος in sehr beschränkter Bedeutung nehmen will. Können es aber überhaupt nicht Christen seyn, so können es auch weder Juden- noch Heidenchristen seyn, und es bedarf hierüber der Beweise nicht mehr, die bei Flatt, Tholuck, Reiche, A. dagegen aufgestellt sind, so gern ich deren Richtigkeit anerkenne. Bezeichnet also die κτίσις dennoch Menschen, so müssen dieselben entweder Heiden oder Juden seyn, oder auf ihre Abstammung gar keine Rücksicht Statt finden. Von Heiden haben es, vornehmlich gestützt auf das hebr. בְּרִיָּה, Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall, A. verstanden, aber die Unhaltbarkeit dieses Grundes, da nicht einmal erwiesen werden könne, daß die Heiden irgendwo schlechthin so genannt werden, haben Flatt, Tholuck, u. A. genügend erwiesen, und andere von Bedeutung sind nicht da. Von Juden Cramer und Böhme; ebenfalls völlig unbeweisbar. Von der nicht christlichen Menschheit als solcher Grimm, Lang (s. bei Flatt, der diese Meinung ausführlich widerlegt), von der gesammten Menschheit überhaupt Turretin, Döderlein, Ammon, Keil, Geißl., Schrad., Schulth., und von den Alten Augustin. Aber der Annahme überhaupt, daß Menschen gemeint seyen, so sehr sie sich beim ersten Anblick zu empfehlen schien, steht entgegen: 1) in den Worten, daß ἡ κτίσις ohne irgend ein Beiwort gesetzt V. 19., wo es zum ersten Male steht, wenigstens in keinem Leser die Vorstellung wecken könne, daß P. von Menschen reden wolle; man würde doch wenigstens ἡ ἄλλη κτίσις fordern müssen, und sich auch dann noch fragen, was ihn wohl bewogen haben könne in einer Belehrung wie die hier gegebene, nicht ein Mal sondern zu wiederholten Malen ein Wort zu gebrauchen, welches das was bezeichnet werden solle, an sich selbst gar nicht, sondern nur in einem hyperbolischen Tropus bezeichnet. Zwar ist auch ὁ κόσμος, von der Menschheit gebraucht, ein solcher, aber ein gangbarer, allgemein verständlicher. 2) In den Gedan-

ken unſerer Stelle ſelbſt, daß wenn auch V. 19. vielleicht von der Menſchheit geſagt werden möge, wiefern ſich wenigſtens nicht aus beſtimmten Ausſprüchen erweiſen laſſe, daß P. die alsdann hier ausgeſprochene Anſicht, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit uns hier nichts angeht, nicht gehabt habe, doch V. 20. von der Menſchheit im Gegenſatze gegen die Gläubigen, der doch offenbar Statt findet, keineswegs geſagt werden könne. Denn meinte er die Sterblichkeit, ſo iſt dieſelbe Allen gemein, meinte er etwas anderes, etwa die Hingegebenheit an den abſoluten Tod, ſo würde er nicht ſagen können: οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, denn dieſen hat ſie ja verſchuldet, während dieſe Worte ſie in abſoluter Paſſivität darſtellen, willenlos hingegeben einer höhern Gewalt. 3) In der übrigen Lehre des Apoſtels, daß erſtlich ein ſolcher Gegenſatz, wie er hier zwiſchen der Menſchheit überhaupt und den Gläubigen gemacht wäre, nicht gut möglich iſt, indem P. keineswegs der Meinung iſt, daß das Verhältniß zwiſchen den Chriſten und der übrigen Menſchheit immer ſo ungleich bleiben ſolle, wie er es freilich fand, ſondern vielmehr, daß die geſammte Heiden- und endlich auch Judenwelt zum Glauben und zum Heil gelangen (XI, 25 f.), alſo auch jeder Gegenſatz ganz aufhören ſolle; ſodann aber, daß bei Annahme dieſes Gegenſatzes P. die übrige Menſchheit hier nicht anders denken kann, als er ſie ſonſt zu denken pflegt, nehmlich als unterworfen dem göttlichen Zorne, und heimgefallen durch die Sünde dem was er den Tod nennt, alſo keineswegs annehmen daß ihr ein beſſeres Loos bevorſtehe, wenn der Meſſias komme, nach ſeiner eigenen Lehre der Richter über Lebendige und Todte. Schon aus dieſen Gründen die bei Erörterung des Einzelen noch deutlicher hervortreten werden, werden wir uns nicht entſchließen können, die κτίσις als die Menſchheit zu betrachten, und da nun die höhern Geiſter ohne Weiteres auszuſchließen ſind, ſo bleibt nichts übrig als die Annahme von der die Chriſten im jetzigen Leben umgebenden Natur. Zu einer Beſchränkung derſelben auf die Thierwelt, die von Einigen (ſ. b. Reiche S. 215.) unternommen worden iſt, fehlt eben ſo ſehr ein ausreichender Grund, als wenn Andere (Calv., Hunn., Scholz, Paulus, Benecke, A.) nur die lebloſe Schöpfung darunter begreifen wollten; vielmehr, ſobald einmal von der Geiſter- und Menſchen-Welt, von welcher das Geſagte in eigentlichem Sinne gelten könnte, abgeſehn werden muß, werden wir die geſammte übrige Schöpfung, alles was von ſichtbaren und vernunftloſen, ſowohl lebenden als lebloſen Geſchöpfen exiſtirt, als die κτίσις anzunehmen haben, von der hier P. ſpreche. Die Perſonification dieſer Schöpfung oder Natur, deren Härte den Gegnern dieſer Deutung als Waffe dient, darf uns in ei-

nem Abschnitte wie der vorliegende, der so ganz in höherem Stile, hie und da hochpoetisch gehalten ist, um so weniger irre machen, als nicht nur P. ein Freund von Personificationen ist, wie die der Sünde, des Gesetzes, des Todes u. a. zeigen, sondern der Orient überhaupt dieselben liebt, und das A. T. ihrer eine Menge darbietet, welche von der hier Statt findenden an Kühnheit keinesweges übertroffen werden. Was den paulinischen oder unpaulinischen Charakter der aus dieser Deutung hervorgehenden Sätze anlangt, so kann derselbe erst da untersucht werden, wo diese Sätze selbst für uns ins klare Bewußtseyn getreten seyn werden, wie denn überhaupt von nun an alles unser Denken darauf gerichtet bleiben muß, zu erforschen, ob der von uns angenommenen Erklärung im Einzelen oder Ganzen Etwas entgegenstehe. Hier ist nur noch zu bemerken, daß dies die Erklärung der meisten Ausleger ist, sie findet sich, hier und da etwas modificirt, bei Chrysost., Theod. (zu V. 20.), Theoph., Oekum., Ambr., Erasm., Melanchth., Beza, Pisc., Par., Corn. a Lap., Balduin, Grot., Calov, S. Schmidt, Wolf (der viele andere kennen lehrt), Carpz., Ch. Schmidt, Mosheim, Morus, Bolten, Koppe, Flatt (hier sehr ausführlich S. 241—54.), Tholuck, Klee, Usteri (Lehrbegr. 4. Aufl. S. 399 ff.), Neander (Pflanz. S. 445.), Dähne (Lehrb. S. 184.), Schneckenburger (Beitr. z. Einl. ins N. T. S. 118 ff.), Glöckler, Reiche, de Wette, Stengel, Meyer u. v. A. Jetzt aber zur vorsichtig prüfenden Betrachtung der ganzen Stelle. ἀποκαραδοκία*). Chrys. ἡ σφόδρα προσδοκία, sehnliches Erwarten; ihm folgen viele Ausll., neustens Köllner, Stengel, Olsh., Meyer; doch erkennen andere, z. B. Koppe, Rosenmüller, Ernesti, Reiche, de Wette das Abwesen einer solchen Emphase an, von der auch Hesych. und Suidas nichts wissen. Auch Phil. I, 20. ist es nur Erwartung. Daß dies Erwarten hier ein sehnendes und harrendes sey, liegt nicht im Worte, sondern in der Natur der Sache. Auch ἀπεκδέχεσθαι ist nur erwarten, wie 1 Kor. I, 7. Gal. V, 5. Phil. III, 20. — Die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Begebenheit, in deren Verfolg die υἱοὶ τ. θ. offenbart werden, oder der Zeitpunkt, wo dies erfolgt. Nach des Ap. eigenem Ausdruck ist jetzt ihr Leben mit Christus in Gott verborgen (Kol. III, 3.), was nur diesen Sinn haben kann: eben so wie Christi Herrlichkeit und Majestät noch nicht offenbart, sondern in Dunkel verborgen sey, so sey auch die Herrlichkeit der Kinder Gottes

*) Das Etymologische des Verbi καραδοκεῖν, das auf die Erklärung ohne allen Einfluß ist, findet der Leser in jedem guten Lexicon.

ihnen zwar von Gott und bei Gott bestimmt und bereitet, aber noch nicht in die Erscheinung und Wirklichkeit eingetreten; wenn aber Christus in seiner ganzen Herrlichkeit der Welt erscheinen werde, dann werde auch ihre neue Herrlichkeit offenbar werden, daß alle Welt werde schauen können, wie herrliche Dinge Gott denen bereitet hat, die ihn lieben und seine Kinder sind. (Kol. III, 4. 1 Kor. II, 9.). So wie nun jenes eine ἀποκάλυψις τοῦτο ist (s. V. 18.), so dieses eine ἀποκ. τ. υἱῶν τ. θεοῦ. Daß sich nun die sichtbare Welt nach derselben sehne, kann P. nur unter der Voraussetzung sagen, daß sie auch für diese mit einer erfreulichen Veränderung verbunden seyn werde; aber warum er dies nicht denken solle, ist nicht abzusehn, da doch gewiß auch er einen neuen Himmel und eine neue Erde (2 Petr. III, 13. Jes. LXV, 17.) erwartete, d. h. eine schönere und bessere Beschaffenheit der materialen Welt als Folge der Wiederbringung aller Dinge. Ja daß er wirklich so gedacht, gewinnt eine große Wahrscheinlichkeit, wenn man beachtet daß nach den von Schöttgen, Eisenmenger, Bertholdt (Christol. Jud. p. 214 ff.) u. A. beigebrachten Zeugnissen die spätere jüdische Theologie eine vollständige Wiederherstellung der Natur in den herrlichen Zustand erwartete, in welchem sie vor Adams Falle gewesen sey. Theilt auch P. die abenteuerlichen Vorstellungen nicht, welche dort zu lesen sind, so konnten doch diese sich nicht bilden, wenn nicht schon früher in allgemeineren Umrissen — wie wir hier sie finden — die Erwartung einer Verschönerung der Natur zur Zeit des Messias dagewesen war. So findet sich wenigstens V. 19. nichts, was unserer Erklärung entgegenstände.

V. 20. Der Grund warum die κτίσις harrt, nehmlich die Unterworfenheit unter die ματαιότης. Unter dieser verstehn Chrys. (φθαρτὴ γέγονε), Theod., Theoph., Oek., Grot. und die meisten Ausleger Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, wie auch V. 21. bestätigt; Erasmus: frustratio, das fruchtlose Streben sich eine Art von Unsterblichkeit zu verschaffen; Andere, Anhänger von verschiedenen Deutungen der κτίσις, finden den Begriff des Elendes darin, z. B. Ch. Schmidt, Koppe, Cramer. Bei andern fangen die sonderbaren Auffassungen jener ihre Frucht zu tragen an; so wollten Benema, Bengel, Baumg., Carpzov, A. es sollte abusus seyn, und zwar vornehmlich zum Götzendienst, Semler findet den Götzendienst selbst, und Böhme den vergeblichen Cultus der Juden, der zur δικαιοσύνη nicht führen kann, Paulus das Böse und seine Folgen, dem die Natur wider eignen Willen dienstbar seyn muß, darin. Schon diese Erklärungen allein können die gewöhnliche Auslegung, die zu keiner solchen nöthigt, empfehlen. Τῇ ματαιότητι. Vielleicht erwartete hier Jemand eher ὑποτάσσεται, wodurch der

Zustand der Unterworfenheit ausgedrückt werden würde, während der Aorist ihr Eintreten andeutet. Es möchte auch möglich seyn, dies als Tempus-Verwechselung zu entschuldigen; aber — kann er nicht mit Absicht den Aorist gebraucht haben, um darauf hinzudeuten, daß die Unterwerfung nicht bloßer Zustand, sondern einmal geschehn sey? Mußte nicht fast P. die Ansicht haben, die Welt sey ursprünglich der Vergänglichkeit nicht so unterworfen gewesen, sondern erst mit dem Eintritte der Sünde und des Todes in die Menschheit habe Gott die Hinfälligkeit über sie verhängt, zur Strafe für die Menschen *)? Wenigstens mit dem was sonst im Alterthum über den ersten herrlichen Zustand der Welt und Menschheit geglaubt wurde, namentlich mit der mosaischen Erzählung von Verfluchung der Erde nach dem Fall der ersten Menschen, stimmte dies wohl überein, die schon oben erwähnten Erscheinungen der jüd. Theologie aber machen die Sache so gut als gewiß. Auch in dem Beisatze οὐχ ἑκοῦσα κ. τ. λ. scheint eine Hindeutung darauf zu liegen. Eben so haben Chrysost., Aug., mehrere ältere Theologen die Sache aufgefaßt. Die Worte οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξαντα werden in den Ausgaben (ausg. Lachm.) als Parenthese bezeichnet; da aber weder Construktion noch Gedankenreihe dadurch unterbrochen wird, ist diese Bezeichnung für unrichtig zu halten. ὁ ὑποτάξας ist Gott, und διὰ τ. ὑπ. hat den Sinn: darum weil Gott sie der ματ. unterworfen hat, vermöge seines Willens und seiner Macht. Nach Capellus dagegen ist es Adam, nach Schneckenburger der Mensch überhaupt, durch dessen Schuld die ματ. von Gott über die Natur verhängt ist, nach Hammond, Locke der Teufel, und nach Semler Kaiser Nero! Meist Früchte der falschen Deutung von κτίσις.

V. 21. Die Worte ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung (s. zu IV, 18.), werden von Manchen (Calv., Piſc., Ben., Ch. Schmidt, Glöckl., Olsh.) mit dem Particip, von den Meisten aber mit dem Hauptsatze verbunden. Beides giebt einen guten Sinn, aber die erstere Verbindung ist nicht nur die näher liegende, sondern hat auch den Vorzug, daß der Akt Gottes, des Unterwerfenden, als ein nicht absoluter, sondern mit der Bestimmung und Beschränkung Statt findender erscheint, daß der κτίσις noch eine Hoffnung bleiben sollte. Ich glaube daher daß wir sie vorziehn dürfen. Der Satz ὅτι καὶ αὐτὴ κ. τ. λ. drückt immer den Inhalt dieser Hoffnung aus, nur darüber

*) Nicht aus dem Aor., wie de Wette — übrigens gleicher Ansicht — zu meinen scheint, habe ich dies, sondern aus ihm nur das geschichtliche Eintreten geschlossen, das ich dann auf diese Art zu deuten suchte.

kann die Frage seyn, ob er als Objektssatz unmittelbar an ἐπ ἐλπ. angeschlossen, und folglich orat. obl. angenommen, oder als or. recta für einen Erklärungssatz — nicht Caussalsatz, auch wenn ὅτι durch nam übersetzt wird — gehalten werden soll. Auch hier ist der Unterschied nicht wesentlich, daher auch die Ausll. bei einerlei Deutung im Uebrigen hierüber getrennter Meinung sind. Für die letztere Auffassungsart bringt Schneckenb. die Gründe bei, weil sonst αὐτὴ ἡ κτίσις nicht wiederholt seyn könnte, und weil es zweckmäßiger sey den Hauptsatz direkt auszusprechen als bloß indirekt. Der erste hat insofern wohl einiges Gewicht, als wenigstens ἡ κτίσις dann überflüssig ist, denn freilich καὶ αὐτή, auch sie, würde nicht fehlen können; und auch den zweiten finde ich nicht ungültig; ja ich gestehe daß es mir besser scheint, wenn P. zuerst ganz unbestimmt sage, Gott habe die Menschheit der Hinfälligkeit hingegeben, doch auf Hoffnung, hierauf aber in eigener Person den Inhalt dieser Hoffnung erläutere, als wenn er diesen nur in abhängigem Satze vortrage. Demnach, ob ich gleich diese Meinung nicht für die einzig mögliche ansehn kann, bin ich doch geneigt, so zu erklären: die Natur ist der Vergänglichkeit unterworfen worden, nicht freiwillig sondern um Gottes Willen, der sie ihr unterworfen hat, doch so daß er ihr eine Hoffnung ließ. Es wird nehmlich auch die Natur selbst u. s. w. καὶ αὐτή — φθορᾶς. Auch die κτ. selbst (auch sogar die κτ.) wird frei werden von der δ. τ. φθ. φθορά, Vernichtung (Gal. VI, 8. Kol. II, 22.), Vergänglichkeit (1 Kor. XV, 42. 50.); δουλεία τῆς φθ. erklärt Köllner als „verderbliche, elende Knechtschaft", was doch durchaus nicht in den Worten liegt; aber auch weßhalb de Wette und Meyer den Genit. als Appositi. verstehn, und erklären: die Knechtschaft welche in der φθ. besteht, ist mir nicht deutlich, da die Sache sehr einfach ist. Die κτ. ist nach V. 20. der ματαιότης = φθορά unterworfen, also läßt sich, wie vom Tode (V, 14. 17.), so auch von ihr sagen ὅτι βασιλεύει ἐπὶ τὴν κτίσιν, die κτ. also δουλεύει τῇ φθορᾷ, folglich ist der Genit. Bezeichnung dessen auf den sich die Knechtschaft bezieht, δουλ. τ. φθ. ist Unterworfenheit unter die Vernichtung oder Vergänglichkeit. Um nun keinen Punkt ungeprüft zu lassen, fragen wir hier nochmals ob κτίσις Menschen bedeuten könne? Christen, ist die Antwort, auf keinen Fall, denn diese werden ja als υἱοὶ τ. θ. ihr entgegen gestellt. Aber Nichtchristen? Auch nicht; denn auch hier gilt wieder wie oben, daß nur Eins von Zweien möglich sey, entweder sie bleiben getrennt von Christo, dann haben sie nur den θάνατος, und diesen in seinem vollsten Umfange, haben bei Christi Wiederkunft nur das Gericht und die Verdammniß zu erwarten, denn für die Menschheit ist kein Heil ohne ihn; wo aber

θάνατος, da ist auch φθορά; für die unbekehrte Menschheit also kann die δουλ. τ. φθ. kein Ende nehmen; oder sie werden zu ihm bekehrt, dann findet kein Gegensatz mehr Statt, sie werden selbst υἱοὶ τ. θ.; und doch wird gerade hier der Gegensatz am stärksten hervorgehoben durch καὶ αὐτή. In keinem Falle also haben wirs auch hier mit Menschen zu thun. Für die Thierwelt allein ist nichts entscheidendes vorhanden. So bleibt auch hier nur die sichtbare Schöpfung überhaupt übrig, und von dieser mußte P. fast sagen was er hier sagt. Kaum denkbar ist daß er angenommen habe, die Außendinge mit denen seine Auferstandenen und Verherrlichten doch nothwendig in beständiger Berührung bleiben müssen, werden nach der Erneuerung noch eben so hinfällig und unaufhörlich veränderlich, eben so durchwühlt von widerstreitenden und zerstörenden Gewalten seyn, wie jetzt; im Gegentheil auch den künftigen Aufenthalt und die Umgebungen der Unsterblichen mußte er möglichst schön denken, möglichst angemessen ihrem eigenen Zustande, denn nur dadurch wurde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zustandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, sondern auch von der affirmativen Seite stellt er die Befreiung dar in dem Beisatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier ist die natürlichste und gewöhnlichste Ansicht, daß der Zustand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehn soll; sie findet sich bei verschiedenen Auffassungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geschienen hat, so sind außer andern Versuchen, auch verschiedene Deutungen der Präpos. unternommen worden; sie soll für ἐν stehn, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Ernesti, Rosenmüller, angemessener der Bedeutung der Präp. Paulus: auf die Zeit hin des Freiwerdens u. s. w. Aber, um die Untersuchung über εἰς für ἐν ganz bei Seite zu setzen, diese Erklärung ist Theils in den Worten nicht begründet, da ἐλευθερία nicht ἐλευθέρωσις ist, Theils von Seiten des Gedankens wenig empfehlenswerth, da den folg. Genitiven nur mit vielem Zwang ein erträglicher Sinn gegeben werden könnte, und kann daher unsre Beistimmung nicht erhalten. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen wie es scheint nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieser seyn soll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete *). Doch

*) Die Veranlassung liegt vielleicht in der Glosse bei Bengel: ut li-

kann die Frage seyn, ob er als Objektssatz unmittelbar an ἐπ' ἐλπ. angeschlossen, und folglich orat. obl. angenommen, oder als or. recta für einen Erklärungssatz — nicht Caussalsatz, auch wenn ὅτι durch nam übersetzt wird — gehalten werden soll. Auch hier ist der Unterschied nicht wesentlich, daher auch die Ausll. bei einerlei Deutung im Uebrigen hierüber getrennter Meinung sind. Für die letztere Auffassungsart bringt Schneckenb. die Gründe bei, weil sonst αὐτὴ ἡ κτίσις nicht wiederholt seyn könnte, und weil es zweckmäßiger sey den Hauptsatz direkt auszusprechen als bloß indirekt. Der erste hat insofern wohl einiges Gewicht, als wenigstens ἡ κτίσις dann überflüssig ist, denn freilich καὶ αὐτή, auch sie, würde nicht fehlen können; und auch den zweiten finde ich nicht ungültig; ja ich gestehe daß es mir besser scheint, wenn P. zuerst ganz unbestimmt sage, Gott habe die Menschheit der Hinfälligkeit hingegeben, doch auf Hoffnung, hierauf aber in eigener Person den Inhalt dieser Hoffnung erläutere, als wenn er diesen nur in abhängigem Satze vortrage. Demnach, ob ich gleich diese Meinung nicht für die einzig mögliche ansehn kann, bin ich doch geneigt, so zu erklären: die Natur ist der Vergänglichkeit unterworfen worden, nicht freiwillig sondern um Gottes Willen, der sie ihr unterworfen hat, doch so daß er ihr eine Hoffnung ließ. Es wird nehmlich auch die Natur selbst u. s. w. καὶ αὐτὴ — φθορᾶς. Auch die κτ. selbst (auch sogar die κτ.) wird frei werden von der δ. τ. φθ. φθορά, Vernichtung (Gal. VI, 8. Kol. II, 22.), Vergänglichkeit (1 Kor. XV, 42. 50.); δουλεία τῆς φθ. erklärt Köllner als „verderbliche, elende Knechtschaft", was doch durchaus nicht in den Worten liegt; aber auch weßhalb de Wette und Meyer den Genit. als Appositi. verstehn, und erklären: die Knechtschaft welche in der φθ. besteht, ist mir nicht deutlich, da die Sache sehr einfach ist. Die κτ. ist nach V. 20. der ματαιότης = φθορά unterworfen, also läßt sich, wie vom Tode (V, 14. 17.), so auch von ihr sagen ὅτι βασιλεύει ἐπὶ τὴν κτίσιν, die κτ. also δουλεύει τῇ φθορᾷ, folglich ist der Genit. Bezeichnung dessen auf den sich die Knechtschaft bezieht, δουλ. τ. φθ. ist Unterworfenheit unter die Vernichtung oder Vergänglichkeit. Um nun keinen Punkt ungeprüft zu lassen, fragen wir hier nochmals ob κτίσις Menschen bedeuten könne? Christen, ist die Antwort, auf keinen Fall, denn diese werden ja als υἱοὶ τ. θ. ihr entgegen gestellt. Aber Nichtchristen? Auch nicht; denn auch hier gilt wieder wie oben, daß nur Eins von Zweien möglich sey, entweder sie bleiben getrennt von Christo, dann haben sie nur den θάνατος, und diesen in seinem vollsten Umfange, haben bei Christi Wiederkunft nur das Gericht und die Verdammniß zu erwarten, denn für die Menschheit ist kein Heil ohne ihn; wo aber

θάνατος, da ist auch φθορά; für die unbekehrte Menschheit also kann die δουλ. τ. φθ. kein Ende nehmen; oder sie werden zu ihm bekehrt, dann findet kein Gegensatz mehr Statt, sie werden selbst υἱοὶ τ. θ.; und doch wird gerade hier der Gegensatz am stärksten hervorgehoben durch καὶ αὐτή. In keinem Falle also haben wirs auch hier mit Menschen zu thun. Für die Thierwelt allein ist nichts entscheidendes vorhanden. So bleibt auch hier nur die sichtbare Schöpfung überhaupt übrig, und von dieser mußte P. fast sagen was er hier sagt. Kaum denkbar ist daß er angenommen habe, die Außendinge mit denen seine Auferstandenen und Verherrlichten doch nothwendig in beständiger Berührung bleiben müssen, werden nach der Erneuerung noch eben so hinfällig und unaufhörlich veränderlich, eben so durchwühlt von widerstreitenden und zerstörenden Gewalten seyn, wie jetzt; im Gegentheil auch den künftigen Aufenthalt und die Umgebungen der Unsterblichen mußte er möglichst schön denken, möglichst angemessen ihrem eigenen Zustande, denn nur dadurch wurde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zustandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, sondern auch von der affirmativen Seite stellt er die Befreiung dar in dem Beisatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier ist die natürlichste und gewöhnlichste Ansicht, daß der Zustand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehn soll; sie findet sich bei verschiedenen Auffassungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geschienen hat, so sind außer andern Versuchen, auch verschiedene Deutungen der Präpos. unternommen worden; sie soll für ἐν stehn, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Ernesti, Rosenmüller, angemessener der Bedeutung der Präp. Paulus: auf die Zeit hin des Freiwerdens u. s. w. Aber, um die Untersuchung über εἰς für ἐν ganz bei Seite zu setzen, diese Erklärung ist Theils in den Worten nicht begründet, da ἐλευθερία nicht ἐλευθέρωσις ist, Theils von Seiten des Gedankens wenig empfehlenswerth, da den folg. Genitiven nur mit vielem Zwang ein erträglicher Sinn gegeben werden könnte, und kann daher unsre Beistimmung nicht erhalten. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen wie es scheint nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieser seyn soll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete *). Doch

*) Die Veranlassung liegt vielleicht in der Glosse bei Bengel: ut li-

ist auch diese zu gezwungen, um den Vorzug eher zu verdie
nen, als die erste verworfen werden muß. — Nun wird ferne
von Mehrern ἐλευθερία τῆς δόξης in Eins verbunden,
wodurch der Genitiv adjektiviſch wird, und wir den Begriff ei
ner herrlichen Freiheit erhalten, wie's Luther überſetzt; mit ihm
Morus, Böhme, Roſenm., Tholuck, Köllner. Zeigt
dann der Genit. den Beſitzer an, ſo ſey dieſe Freiheit was ſie
wolle, immer wird man zugeſtehn müſſen, zu derſelben we
die Kinder Gottes könne die Außenwelt nicht gelangen. Dies
iſt nur Weſen von gleicher Art und Würde möglich, weder leb
loſen noch vernunftloſen *). Soll alſo vielleicht κτίσις doch ein
Bezeichnung von Menſchen (denn höhere Weſen haben die ἐλευ-
θερία ſchon) enthalten? Ich glaube dennoch nicht. Fragen wir
in was wir denn die herrliche Freiheit ſuchen ſollen? ſo iſt vor
allem klar, die Freiheit welche P. ſonſt den Chriſten, alſo den
Kindern Gottes beilegt, nehmlich die ſittliche von Allem was
eigene Luſt oder fremde Satzung als Geſetz auflegen mag (2 Kor.
III, 17. Gal. V, 1.), kann er hier nicht meinen, denn erſtlich
iſt hier gar nicht der Ort von ihr zu reden, ſondern der ganze
Zuſammenhang fordert Erwähnung ihrer δόξα, welche bei die-
ſer Erkl. ganz in den Schatten träte, ſodann auch der Gegen-
ſatz δουλεία τῆς φθ. und ἐλευθερία v. δ. erlaubt den Gedanken
an jene ſittliche Freiheit nicht; abgeſehn auch davon, daß dieſe
Freiheit jetzt ſchon Eigenthum der K. G. iſt. Iſt alſo ἐλ. τ. δ.
zu verbinden, ſo muß darunter die künftige Seligkeit derſelben
verſtanden werden. Doch hier iſt erſtlich zu fragen, warum er
dieſelbe ἐλευθερίαν nenne? Wollte man aber auch dies mit dem
Gegenſatze entſchuldigen, ſo entſtände doch die zweite Frage, wie
er von der κτίσις dies behaupten könne? Nimmt man dieſe von
der ſichtbaren Schöpfung um uns her, ſo bleibt die obige Be-
hauptung ſtehn, es könne dieſelbe zur gleichen Seligkeit mit den
K. G. nicht gelangen. Aber in ihrer Art doch, werden mit
Calvin (suo modo) Koppe, Flatt, Tholuck, Klee,

---

bore serviant gloriae filiorum. Cluverus. Daß aber auch dieſe nicht aus den Worten des Ap., ſondern aus der eignen Vorſtellung von der Beſtim-
mung der κτίσις geſchöpft, und jenen ſo gut ſich etwa thun ließ angepaßt ſey, liegt vor Augen.

*) Glöckler ſpricht wirklich von „einer und derſelben Klarheit und Herrlichkeit, mit welcher auch die Menſchen, die Kinder Gottes verklärt werden ſollen", aber die Beſchränkung von dieſer auf „den Zuſtand der Frei-
heit und Unabhängigkeit von verderblichen Gewalten" ſcheint mir doch die Idee nicht zu erſchöpfen, welche P. von der zu erwartenden δόξα der Gläu-
bigen gebildet haben mußte, ſobald wir aber mehr und höheres in dieſe le-
gen, iſt undenkbar daß er auch dies Höhere als künftigen Beſitz der κτίσις gedacht habe.

antworten, eine der herrlichen Freiheit der K. G. ähnliche Freiheit soll ihr werden. Den Satz kann man als paulinisch zugeben, aber in den Worten liegt doch dann eine fast zu große Prägnanz und Ueberfüllung. Will man aber κτίσις von der nicht christlichen Menschheit verstehn, so ist nur Eins von Zweien möglich: entweder es soll dies auf demselben Wege geschehn, wie mit dem christlichen Theile derselben; dann verschwindet abermals der Gegensatz, indem die κτίσις dann selbst zu K. G. wird, und was sie erlangt, nicht in ihrer jetzigen Eigenschaft als κτίσις, sondern in ihrer einstigen als K. G. erlangt, und P. drückt sich verkehrt aus; oder auf einem andern, dann widerspricht er sich selbst, indem er zwei Wege zum Heil annimmt, die κτ. zu demselben Ziele gelangen läßt wie die K. G., ohne dieselben Bedingungen erfüllt zu haben, was undenkbar ist. Hieraus scheint zu folgen daß weder in diesen Worten ein Argument liegen könne, die κτίσις von der Menschheit im Gegensatz gegen die Christenheit zu fassen, noch die Verbindung von ἐλ. τ. δ. als herrliche Freiheit richtig sey. Eben so wenig würde gewonnen werden, wenn man mit Koppe durch ἐλ. καὶ δόξα erklären wollte, denn es bleiben dabei die hier bemerkten Schwierigkeiten sämmtlich. Demnach ist eine andere Erklärung aufzusuchen. Nun muß, sobald die vorige Verbindung nicht mehr Statt findet, ἡ δόξα τῶν τ. τ. θεοῦ verbunden werden, und dies giebt uns die wie mir scheint durch den Zusammenhang geforderte und V. 18. schon angeregte Vorstellung von dem herrlichen, majestätischen und seligen Zustande der K. G., welcher dereinst eintreten soll. Der Genitiv aber ist von ἐλευθερίαν abhängig zu machen, und die Frage, was für ein Verhältniß dadurch bezeichnet sey? Wir wissen aber 1) daß ein der δουλεία in welcher die κτίσις sich bis jetzt befindet, entgegen gesetzter Zustand gemeint seyn muß, 2) daß wir diesen in einer Beziehung zur δόξα der K. G. zu denken haben. Behalten wir nun die bisher allenthalben als genügend befundene Bedeutung von κτίσις bei, und setzen zuerst, wie man in mathematischer Analyse thut, einen ganz allgemeinen Ausdruck, so glaube ich wird Niemand leugnen, daß P. hätte sagen können: ἡ κτίσις ἐλευθερωθεῖσα καταστα θήσεται εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ τ. τ. θεοῦ, sie wird befreit von der jetzigen Unterworfenheit in einen solchen Zustand versetzt werden, wie er der δόξα der K. G. angemessen ist. Nun werden diese zwei Glieder in ein einziges zusammen gezogen, was den Erfolg hat daß anstatt ἐλευθερωθεῖσα καταστα θήσεται nur das Eine Verbum ἐλευθερωθήσεται gesetzt wird, eine im Griech. ja ungemein häufige Kürze; dies gäbe den Satz: ἡ κτ. ἐλευθ. εἰς ἕξιν κ. τ. λ. Weiter aber verbinden nicht nur die Griechen bekanntlich sehr gern in Einem

Satze Verbum und Substantivum Eines Stammes, und auch P. hat dergleichen (Gal. V, 1. τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσε, wo auch stehn könnte εἰς ἣν —), sondern es steht auch der δουλεία nichts als ἐλευθερία entgegen; wollte also P. jene ἕξις bestimmter ausdrücken, so mußte er fast sagen εἰς ἐλευθ. τὴν προσήκ. κ. τ. λ. Dieser Begriff aber: eine der δόξα der K. G. angemessene Freiheit, kann meines Erachtens bei der fast grenzenlosen Weite der Bed. des Genit. auch durch ἐλευθ. τῆς δόξης ausgedrückt werden. Kann diese Erklärung Statt finden, so ist der Sinn des ganzen Verses: Auch die sichtbare Schöpfung wird dereinst von ihrer jetzigen Vergänglichkeit befreit und in einen Zustand versetzt werden, wie er der Herrlichkeit der K. G. angemessen ist. Gegen diesen Sinn (auf den auch Ch. Schmidt gekommen war) ist nichts einzuwenden; sollte aber die Grammatik denselben gar nicht erlauben, so würde man sich an die Erklärung halten müssen, welche oben nach Koppe, Tholuck, A. mitgetheilt wurde. Dahin kommen zuletzt auch die Erklärungen von de Wette und Meyer, welche den Genit. τῆς δόξης zwar als Gen. Appos. behandeln, die Freiheit welche in der Herrlichkeit der K. G. besteht, aber wohl erkennend daß die Freiheit der Natur nicht wirklich in dieser Herrlichkeit bestehn könne, Zusätze beifügen, nehmlich Ersterer: oder damit verbunden ist, Letzterer: d. i. in einer dieser Glorie homogenen Glorie; aber eben dadurch wie mir scheint die gegebene Erkl. des Genitivs wieder aufheben. — Die hier von P. vorgetragene Ansicht findet sich sonst nicht mehr bei ihm vor, kann auch vielleicht manchen Widerspruch der Dogmatiker und Metaphysiker zu erdulden haben, bleibt aber immer schön und erhaben. Durch die menschliche Versunkenheit auch die Außenwelt gedrückt, entbehrend der Vollkommenheit die sie besitzen könnte, und gleichsam seufzend unter ihrer Last; aber bestimmt zu schönerm Loose, sobald nur die Menschheit ihrer Erlösung wird theilhaft geworden seyn.

V. 22. 23. Einen Beweis von der Untrüglichkeit der V. 21. angezeigten Hoffnung (Meyer) vermag ich in diesen VV. nicht zu erkennen; denn es geschieht hier nichts als daß das Daseyn eines Ringens und Strebens nach einem besseren Zustande als Thatsache des Bewußtseyns hingestellt, und auf das gleiche Sehnen auch bei den Gläubigen aufmerksam gemacht wird; dies aber ist kein Beweis der Gültigkeit einer Hoffnung, sondern nur eine bestätigende Erläuterung dessen was über die Sehnsucht der Natur im Obigen ausgesprochen ist. Οἴδαμεν, wir wissen, Darstellung des Folg. als einer bekannten, zweifellosen Sache, s. zu II, 2. Fragt man woher dies Wissen, so scheint mir die natürlichste Antwort: aus der täglichen Wahrnehmung

und weder auf die heidnischen Mythen vom goldnen Zeitalter noch auf jüdische Dogmen geblickt werden zu müssen. Daß die philosophischen Optimisten den gedrückten Zustand der Natur und ihr Ringen nach dem Besseren nicht anerkennen, was Reiche jener Antwort entgegen hält, konnte P. nicht hindern, da er es nicht wissen konnte, also auch uns nicht bei derselben stehn zu bleiben. Ueber die Bedeutung der Präp. σὺν in den beiden folgenden Verbis finden sich drei Meinungen; Beziehung auf die Christen; mit denen die Natur seufze, finden Calv., Par., Hunn., Thol., Scholz, Paulus, A. gewiß unrichtig wegen V. 23., wo das Seufzen der Christen als ein zu dem der Natur hinzutretendes bezeichnet wird; als Andeutung des gemeinschaftlichen Seufzens fassen sie Beza, Beng., Heum., Flatt, Klee, Glöckler, Olshausen, Meyer; als bloße Verstärkung des einfachen Verbi Seml., Cramer, Chr. Schmidt, Köllner, A. — Reiche schwankt zwischen der ersten und zweiten, de Wette zwischen der zweiten und dritten dieser Auffassungen. Wiefern aber die letzte doch genau genommen bloß willkürliche Annahme ist, möchte wohl das beste seyn sich der zweiten anzuschließen. Συνδίνειν eig. Geburtswehen haben, und dies Bild ist festzuhalten; die Schöpfung wird als seufzend und wie in Wehen liegend dargestellt, um einen bessern Zustand ans Licht zu bringen; aber freilich bis jetzt noch immer nicht bis zur Geburt gediehen. So behält auch das ἄχρι τοῦ νῦν seine eigentliche Bedeutung, und ist nicht nöthig, mit Nösselt, Koppe, Rosenm. durch hoc tempore zu übersetzen, was es nicht bedeuten kann. Vgl. zu V, 13. V. 23. ist bei οὐ μόνον δὲ der Satz V. 22. zu suppliren; die das Subjekt bezeichnenden Wörter werden in unsern krit. Hülfsmitteln unglaublich verschieden gelesen, doch so daß die Varr. sich sämmtlich auf ἡμεῖς beziehn, das Theils gänzlich fehlt, Theils verschieden gestellt, Theils zweimal erscheint; überwiegende Auktorität zeigt sich nach keiner Seite hin. Die Verschiedenheit in der Stellung von ἡμεῖς erregt gegen dies Wort einen bedeutenden Verdacht, die verschiedenen Vorstellungen vom Subjekte selbst haben unstreitig auf die Lesart eingewirkt; mit Sicherheit zu bestimmen was P. selbst geschrieben, möchte unmöglich seyn, doch möchte ich als den wahrscheinlich ursprünglichen Text den ansehn, den Lachm. aus B. Epiph. gegeben hat: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν — ἔχοντες, καὶ αὐτοί; doch auch ἡμεῖς an der ersten Stelle, das Meyer hier beibehalten will, kann gebilligt werden. So lange aber nach αὐτοὶ der Artikel fehlt — nur ein. Min. und Verss. bieten ihn — kann das nachfolgende Particip nicht unterscheidender Relativsatz (wir die da haben) sondern nur ein zum Subj. construirter Nebensatz seyn, sey er dann caussal oder concessiv

oder wie auch sonst zu fassen. Damit aber schwindet auch di Möglichkeit, in unserm Satze zwei getrennte Subjekte zu ent decken, Solche welche die ἀπ. τ. πν. haben, und ἡμεῖς αὐτο eine Vorstellung die neuerlich wieder bei Paulus, Benec Glöckler, Köllner erschienen ist; wir können aber überzeug seyn, wir haben nur Ein Subjekt. Nicht minder aber erledig sich hierdurch die Meinung derer welche nicht die Gläubige überhaupt, sondern nur eine besonders bevorzugte Klasse de selben, etwa die Apostel (Orig., Oek., Mel., A.), oder di ersten Christen des Pfingstfestes (Turretin, A.) als Subjek annahmen, denn auch dies wäre nur möglich, wenn das Par cip ein unterscheidendes Merkmal desselben enthielte. Da nun al in den Worten durchaus nichts liegt, was das Gesagte nur au einen Theil der Gläubigen *) zu beschränken nöthige, auch ei solche Beschränkung dem Geiste unsers Ap., der allen Christe gleiches Heil und gleiche Heilsgüter zugedacht glaubt, ganz en gegen seyn würde, so nehmen wir mit der größten Mehrzah der Ausll. an, er spreche hier von allen Gläubigen ohne Unter schied. Nicht nur die uns umgebende Natur, sagt also der A. ist in Seufzen und Wehen begriffen nach einem bessern Zustan de, sondern auch wir — auch wir selbst seufzen bei uns selbs (ἐν ἑαυτοῖς. Es fehlt an jedem Grunde dies mit Schultheiß für ἐν ἀλλήλοις zu nehmen) d. h. in unserm Gemüthe, indem wir u. s. w. Das Participialglied ist meines Erachtens nich bloße Angabe der Umstände unter welchen das στενάζειν erfolg auch nicht caussal (Bengel), sondern concessiv zu fassen; wäh rend oder obwohl wir haben. Denn eben hierin liegt die Ste gerung. Die Gläubigen sind durch den Besitz der ἀπ. τ. πν besser gestellt als die κτίσις, die sie nicht hat noch haben kann befinden sich aber doch noch in einem Zustande der Unvollkom menheit, der ihnen Seufzer nach dem Bessern abdringt. Ἀπαρχή wie die Gr. Wörterbücher zeigen, die Erstlinge die den Göttern geopfert werden, überhaupt Alles was man von einer Sache wegnimmt und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profa nen Gebrauche kommt. Eben so die Erstlingsgaben der Juden von Feldfrüchten oder Vieh. Bei unserm Ap. heißt 1 Kor. XVI, 15. das Haus des Stephanas ἀπ. τῆς Ἀχαΐας, Röm. XVI, 5. Epänetos ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστόν, als die Er sten welche in Ach. und Asien gläubig geworden waren, und eben so wird Christus als der Erstenstandene 1 Kor. XV, 20. 23. ἀπαρχὴ genannt. Wenn X, 16. ἀπαρχὴ (parall. φύρα) den

*) Patriarchen und Propheten des A. T., mit Scholz hier zu fin den, erlaubt das Präsens nicht, gesetzt auch daß sonst ihre Erwähnung hie am rechten Orte wäre.

φύραμα (parall. οἱ πλάδοι) entgegen steht, so ist ebenfalls nur an den zuerst und vor den Uebrigen zum Glauben gekommenen Theil der Juden zu denken, welcher durch dies Wort nicht etwa als besser dargestellt werden soll, da auch das φύραμα so gut als die ἀπ. als ἁγιον bezeichnet wird. P. denkt mithin die ἀπ. immer nur als Erstlinge, das Erste in seiner Gattung, nicht als das Vorzüglichste. In der Verbindung ἀπ. τ. πνεύματος kann der Genit. entweder subjektiv, oder partitiv, oder Statt einer Apposition gebraucht seyn. Wenn subjektiv, so sind ἀπαρχὴ τ. πν. die ersten Gaben welche der Geist gegeben hat, entweder der Zeit oder dem Werthe nach. Wenn jenes, so wäre der Sinn: obwohl wir zuerst die Gaben des Geistes empfangen haben, d. h. die Ersten sind — in Vergleich mit denen die sie nach uns noch empfangen werden —, welche sie empfangen haben. Dann aber fragt man erstlich, warum P. nicht vielmehr λαβόντες als ἔχοντες geschrieben habe, sodann, ob denn in Bezug auf das Seufzen nach dem Besseren ein Unterschied seyn könne zwischen denen welche früher und später die Gaben des Geistes empfangen haben, und endlich, wenn auch einer wäre, ob hier Gläubige Gläubigen, und nicht vielmehr alle Gläubigen der ἀπίστις entgegen zu setzen seyen, und offenbar entgegen gesetzt werden? Der Annahme daß die dem Werthe nach ersten Gaben zu verstehn seyn, steht entgegen daß erstlich diese Deutung im Sprachgebrauche des Ap. nicht begründet ist, zweitens ein solcher Gedanke nur dann Statt finden könnte, wenn P. hier nur von sich und den App., nicht aber wenn er von allen Christen spricht, von denen er doch nicht wird behaupten wollen daß sie die besten Gaben des Geistes sammt und sonders schon erhalten haben. Die partitive Auffassung hat die meisten Anhänger, theilt sich aber ebenfalls in zwei Hauptformen. Die Einen (neustens Reiche, de Wette, Meyer), denken wieder an die ersten Christen im Gegensatz gegen die noch unbekehrte Menschheit, nehmen also das πνεῦμα als ein Ganzes das sich nach und nach unter die Gesammtmasse der Menschheit vertheilen solle, und den bereits vergebenen Theil als die ἀπαρχήν. Sey dies, und in bildlicher Darstellung kann man die Möglichkeit einer solchen Auffassung an sich nicht leugnen; aber hier kehren die Gründe wieder, welche schon oben gegen eine ähnliche Auffassung zu sprechen schienen. Hier genügte durchaus τὸ πνεῦμα ἔχοντες. Die Andern (Calv., Piſc., Par., Heum., Seml., Flatt, Stengel, A.) denken unter πν. das Ganze der Gaben welche der Geist giebt, aber verschiedene Grade des Besitzes, und verstehn unter der ἀπαρχὴ die Erstlingsgaben, welche als Unterpfand der einst vollständigen Darreichung zu betrachten seyen. Daß P. ein Mehr und Minder des empfangenen πνεῦμα anerkenne, ist wohl unzweifelhaft, er mußet

oder wie auch sonst zu fassen. Damit aber schwindet auch die Möglichkeit, in unserm Satze zwei getrennte Subjekte zu entdecken, Solche welche die ἀπ. τ. πν. haben, und ἡμεῖς αὐτοί, eine Vorstellung die neuerlich wieder bei Paulus, Benecke, Glöckler, Köllner erschienen ist; wir können aber überzeugt seyn, wir haben nur Ein Subjekt. Nicht minder aber erledigt sich hierdurch die Meinung derer welche nicht die Gläubigen überhaupt, sondern nur eine besonders bevorzugte Klasse derselben, etwa die Apostel (Orig., Oek., Mel., A.), oder die ersten Christen des Pfingstfestes (Turretin, A.) als Subjekt annahmen, denn auch dies wäre nur möglich, wenn das Particip ein unterscheidendes Merkmal desselben enthielte. Da nun alles in den Worten durchaus nichts liegt, was das Gesagte nur auf einen Theil der Gläubigen *) zu beschränken nöthige, auch eine solche Beschränkung dem Geiste unsers Ap., der allen Christen gleiches Heil und gleiche Heilsgüter zugedacht glaubt, ganz entgegen seyn würde, so nehmen wir mit der größten Mehrzahl der Ausll. an, er spreche hier von allen Gläubigen ohne Unterschied. Nicht nur die uns umgebende Natur, sagt also der Ap. ist in Seufzen und Wehen begriffen nach einem bessern Zustande, sondern auch wir — auch wir selbst seufzen bei uns selbst (ἐν ἑαυτοῖς. Es fehlt an jedem Grunde dies mit Schultheiß für ἐν ἀλλήλοις zu nehmen) d. h. in unserm Gemüthe, indem wir u. s. w. Das Participialglied ist meines Erachtens nicht bloße Angabe der Umstände unter welchen das στενάζειν erfolgt, auch nicht caussal (Bengel), sondern concessiv zu fassen; wobei rend oder obwohl wir haben. Denn eben hierin liegt die Steigerung. Die Gläubigen sind durch den Besitz der ἀπ. τ. πν. besser gestellt als die κτίσις, die sie nicht hat noch haben kann, befinden sich aber doch noch in einem Zustande der Unvollkommenheit, der ihnen Seufzer nach dem Bessern abdringt. Ἀπαρχή wie die Gr. Wörterbücher zeigen, die Erstlinge die den Göttern geopfert werden, überhaupt Alles was man von einer Sache wegnimmt und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profanen Gebrauche kommt. Eben so die Erstlingsgaben der Juden von Feldfrüchten oder Vieh. Bei unserm Ap. heißt 1 Kor. XVI, 15. das Haus des Stephanas ἀπ. τῆς Ἀχαΐας, Röm. XVI, 5. Epänetos ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστόν, als die Ersten welche in Ach. und Asien gläubig geworden waren, und eben so wird Christus als der Erstenstandene 1 Kor. XV, 20. 23. ἀπαρχή genannt. Wenn X, 15. ἀπαρχή (parall. ῥίζα) den

*) Patriarchen und Propheten des A. T., mit Schölz hier zu finden, erlaubt das Präsens nicht, gesetzt auch daß sonst ihre Erwähnung hier am rechten Orte wäre.

φύραμα (parall. οἱ πλάδοι) entgegen steht, so ist ebenfalls nur an den zuerst und vor den Uebrigen zum Glauben gekommenen Theil der Juden zu denken, welcher durch dies Wort nicht etwa als besser dargestellt werden soll, da auch das φύραμα so gut als die ἀπ. als ἅγιον bezeichnet wird. P. denkt mithin die ἀπ. immer nur als Erstlinge, das Erste in seiner Gattung, nicht als das Vorzüglichste. In der Verbindung ἀπ. τ. πνεύματος kann der Genit. entweder subjektiv, oder partitiv, oder Statt einer Apposition gebraucht seyn. Wenn subjektiv, so sind ἀπαρχὴ τ. πν. die ersten Gaben welche der Geist gegeben hat, entweder der Zeit oder dem Werthe nach. Wenn jenes, so wäre der Sinn: obwohl wir zuerst die Gaben des Geistes empfangen haben, d. h. die Ersten sind — in Vergleich mit denen die sie nach uns noch empfangen werden —, welche sie empfangen haben. Dann aber fragt man erstlich, warum P. nicht vielmehr λαβόντες als ἔχοντες geschrieben habe, sodann, ob denn in Bezug auf das Seufzen nach dem Besseren ein Unterschied seyn könne zwischen denen welche früher und später die Gaben des Geistes empfangen haben, und endlich, wenn auch einer wäre, ob hier Gläubige Gläubigen, und nicht vielmehr alle Gläubigen der πίστις entgegen zu setzen seyen, und offenbar entgegen gesetzt werden? Der Annahme daß die dem Werthe nach ersten Gaben zu verstehn seyn, steht entgegen daß erstlich diese Deutung im Sprachgebrauche des Ap. nicht begründet ist, zweitens ein solcher Gedanke nur dann Statt finden könnte, wenn P. hier nur von sich und den App., nicht aber wenn er von allen Christen spricht, von denen er doch nicht wird behaupten wollen daß sie die besten Gaben des Geistes sammt und sonders schon erhalten haben. Die partitive Auffassung hat die meisten Anhänger, theilt sich aber ebenfalls in zwei Hauptformen. Die Einen (neustens Reiche, de Wette, Meyer), denken wieder an die ersten Christen im Gegensatz gegen die noch unbekehrte Menschheit, nehmen also das πνεῦμα als ein Ganzes das sich nach und nach unter die Gesammtmasse der Menschheit vertheilen solle, und den bereits vergebenen Theil als die ἀπαρχήν. Sey dies, und in bildlicher Darstellung kann man die Möglichkeit einer solchen Auffassung an sich nicht leugnen; aber hier kehren die Gründe wieder, welche schon oben gegen eine ähnliche Auffassung zu sprechen schienen. Hier genügte durchaus τὸ πνεῦμα ἔχοντες. Die Andern (Calv., Piscat., Par., Heum., Seml., Flatt, Stengel, A.) denken unter πν. das Ganze der Gaben welche der Geist giebt, aber verschiedene Grade des Besitzes, und verstehn unter der ἀπαρχὴ die Erstlingsgaben, welche als Unterpfand der einst vollständigen Darreichung zu betrachten seyen. Daß P. ein Mehr und Minder des empfangenen πνεῦμα anerkenne, ist wohl unzweifelhaft, er mußet

ja, wenn er nicht behaupten wollte, daß alle Christen sofort die höchste Vollkommenheit des geistigen Lebens erlangt hätten, daß er also auch das bereits Empfangene im Gegensatz gegen das noch zu Empfangende die ἀπαρχήν des Geists nennen könne, liegt am Tage; gegen die κτίσις erscheint der richtige Gegensatz, denn sie hat gar kein πνεῦμα, die Christen die Erstlingsgaben desselben, das aber ist Beiden gemein, daß das Vollkommene noch fehlt. Eins aber steht entgegen; dies Vollkommene ist im gegenwärtigen Zusammenhange nicht der volle Besitz des πνεῦμα, sondern der vollkommene Zustand des Seyns, die δόξα deren die Gläubigen jetzt noch harren. Zwar ist das πν. das Unterpfand ihres Empfangs (V. 11. 15—17. 2 Kor. V, 5. Eph. I, 14), und also wer die ἀπ. desselben hat, hat auch die Anwartschaft auf die künftige Seligkeit; aber dies kann wenigstens bei dieser Auffassung nur durch Schließen herausgebracht werden, und hätte P. wirklich besser gesagt: τὴν ἀπ. τῆς δόξης. Doch ist hieraus noch nicht schlechthin die Unrichtigkeit dieser Auffassung, wiefern P. seinen Lesern auch wohl einen so leichten Schluß zutrauen konnte. Vertritt endlich der Genit. die Stelle einer Apposition (Wahl, Winer Gr. S. 301. Flatt), so ist der Geist selbst die ἀπαρχή, das Haben desselben ist der erste Anfang des bessern Seyns, die erste Gabe die uns (s. d. ang. St.) die Ertheilung der übrigen und der κληρονομία selbst verbürgt, also ein Vorzug von der κτίσις, der wohl scheinen könnte das Seufzen unnöthig zu machen, aber es doch noch Statt finden läßt eben darum, weil er nur ἀπαρχὴ des Ganzen ist, und die Seufzen sich nach der Vollendung sehnt. Von Seiten des Zusammenhangs steht dieser Erkl. nichts entgegen, sprachwidrig (de Wette) ist sie keineswegs, da dieser Gebrauch des Genit. bei unserm P. nicht selten ist; auch „mißverständlich" (Meyer) kann ich sie nicht nennen, da der Zusammenhang den Leser fast nöthigte diese Worte so zu fassen. Ich halte sie daher noch ferner fest, und übersetze: obwohl wir die Erstlinge des Heils, nehmlich den Geist besitzen. — Der zum Prädikat gefügte Beisatz υἱοθ. — σώματος hat Einiges was auffallen kann. Wir erwarten die υἱοθεσία, heißt es da. Aber wir haben sie ja schon (V. 14—16), wie können wir sie noch erwarten? Die einzige mögliche Antwort ist die welche in verschiedener Form bei Orig., Theod. und den Meisten gefunden wird, was wir jetzt haben, sey nur der Anfang, bestehe mehr in der Idee als in der Wirklichkeit, im Glauben als im Besitz, die Vollendung trete erst im andern Leben ein. Das ist zuzugeben, auch als paulinischer Gedanke wohl, obgleich er's nirgends ausspricht; aber auffällig bleibt, nachdem er ihrer schon und zwar vor kurzem erst, erwähnt, daß er ihr keinen Artikel beifügt, während man doch sagen könnte

υἱοθεσίαν haben die Gläubigen schon jetzt, aber τὴν υἱοθ. die ganze, volle, unbedingte Sohnschaft, fehlt ihnen noch; und Gal. V, 5., wo allerdings etwas ähnliches Statt findet, ist doch keine Erwähnung der δικαιοσύνη voraus gegangen. Doch sey dies, die υἱοθ. wird durch die Appos. τὴν ἀπολ. τ. σώματος erklärt. Versteht man diese mit Stolz, Reiche, A. als Entledigung vom Körper, so möchte dies sprachlicher Seits wohl angehn, aber an die Befreiung vom σῶμα τοῦ θανάτου, deren VII, 24. erwähnt worden ist, könnte nicht gedacht werden, denn diese erfolgt schon in diesem Leben, eine völlige Befreiung vom Leibe aber erwartet P. bekanntlich nicht, vielmehr zu der Zeit auf welche die Erwartung hier gerichtet erscheint, neue Ueberkleidung mit dem Auferstehungsleibe, und ist auch dieser nicht der alte, irdische, so hätte doch P., wenn er darauf hindeuten wollte, σῶμα nicht schlechthin, sondern nur mit einem bezeichnenden Beisatze sagen können. Richtiger ist daher gewiß die Auffassung der Meisten, er spreche von einer Erlösung die dem Leibe selbst zu Theil werden solle, nehmlich von der Entledigung desselben von Vergänglichkeit und Unvollkommenheit, welche zur Zeit der Parusie erfolgen soll. Aber die Frage bleibt nun freilich übrig, ob denn P. die υἱοθ., die ganze, volle, einst erwartete, in nichts anderem suche als in dieser Erledigung des Leibes, um sie so wie hier geschieht, dadurch erklären zu können? Schwer ist es dies zu glauben, und gern würde man sich der Auktorität von DFG. Ambrst., welche υἱοθεσίαν auslassen, hingeben, indem nicht geleugnet werden mag, daß aller Anstoß dadurch schwinde, wenn nicht diese Auktorität eines Theils zu unbedeutend wäre, andern Theils gar leicht bloß auf dem Anstoß ruhen könnte, den das weggelassene Wort auch ehedem schon machen mußte. So bleibt es ungewiß, ob P. es geschrieben, und wirklich die υἱοθ. in die Erledigung des Leibes gesetzt, oder dies Wort eine sehr frühe, und daher in die meisten Hülfsmittel gekommene Glosse sey.

V. 24. 25. Der hier ausgesprochene Gedanke, daß die Gläubigen sich nach der Erlösung sehnen, konnte für schwache Gemüther einen Anstoß haben, die wohl glauben mochten, mit der Annahme des Glaubens und der Erlangung der δικαιοσύνη höre alles Sehnen auf, und müsse nun der volle Genuß des Heils sogleich eintreten, und die sich daher verwundern mußten, hier wieder von Sehnsucht zu hören, und im Leben dann auch zu finden, daß es noch nicht besser geworden war. Für Solche ist der kurze Abschnitt der zwei nächsten Verse eingefügt, der ihnen zeigen soll, wie das Wesen des Christenlebens auf Erden nicht ein Haben und Genießen, sondern ein Hoffen und Erwarten sey. Die letzten Worte V. 25. zeigen deutlich, wie der

Hauptzweck dieser Stelle Erläuterung des ἀπεκδεχόμεθα V. 23 sey. Vom ersten Satze τῇ — ἐσώθημεν ist die gewöhnliche Erklärung, wie sie in den Händen der neusten Ausll. sich gestal tet hat: In (der) Hoffnung haben wir das Heil erlangt (sind gerettet, ehedem: selig), und der Sinn: wir haben es zwar er langt, aber nicht in der Wirklichkeit, sondern nur als Anwart schaft und Gegenstand des Hoffens, nach Grot. (salutem aeter nam non habemus adhuc sed speramus) und Bengel (in salvati sumus ut supersit etiamnum quod speremus et salutem et gloriam). Der Gedanke an sich ist unverwerflich, aber kann man auch der Erkl. in ihrer neusten Gestaltung nicht mehr zum Vorwurf machen wie der früheren, daß sie das Verbum selbst falsch deute, so wird doch bei derselben 1) dem vorgegriffen, was der Ap. im nächsten Satze erst aus dem Begriffe der Hoffnung ableiten und im folgenden dann als wesentlich darin enthalten erweisen wird, nehmlich daß man nicht habe was man hofft, der Besitz in Hoffnung kein wirklicher Besitz sey; 2) der Artikel vor ἐλπίδι ganz vernachlässigt, indem auch die welche ihn in ih rer Uebersetzung ausdrücken, immer nur den Satz aussprechen, die σωτηρία sey nur eine gehoffte, dies aber nur heißt (ἐν) ἐλ πίδι σωθῆναι, nicht aber τῇ ἐλπίδι, was auf eine bestimmte den Lesern bekannte Hoffnung deutet; 3) so wenig ich zugeben kann daß τῇ ἐλπ. = ἐπ' ἐλπίδι sey (Koppe, Böhme — auf die Bedingung der Hoffnung —, Tholuck — auf Hoffnung — oder für die Hoffnung bedeute (Glöckler), so wenig leuchtet mir ein daß es in bloß beschränkender Bedeutung besage: in der Hoffnung, als Gegensatz von: in der Wirklichkeit. ἐσώθημεν bedeutet: wir sind errettet worden, und bezeichnet das σωθῆναι ohne alle Rücksicht auf gegenwärtigen — wirklichen oder idealen — Besitz, welche das Perf. erfordern würde, als etwas einmal ge schehenes, in der Vergangenheit geschehenes; dies aber ist in jе nem Wesen nichts anderes als das σωθῆναι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das wir bei I, 16. als den wahren Inhalt des Verbi bei P. kennen gelernt haben. Dies aber ist jedem Christen wirklich schon wi derfahren, der Tod Christi hat es der Menschheit möglich ge macht, die Annahme des Glaubens hat es in den Individuen zu Stande gebracht, so daß nur noch die ἀποκάλυψις und die ἀπολύτρωσις zur Vollendung fehlen. Sagte nun P. τῇ γὰρ πί στει ἐσώθημεν, so würde Niemand sich bedenken den Dativ in strumental zu fassen, denn Jeder würde darin einen nicht paulini nischen Satz erkennen. Nun sagt er zwar dies nicht, aber 1) spricht er von etwas geschehenem, geschehen aber ist noch nichts als das σωθῆναι welches τῇ πίστει erfolgt; 2) scheint der Dativ nur instrumentale Fassung zu gestatten; 3) führt der Ar tikel auf Etwas was die Gläubigen als Solche sämmtlich kennen

und haben, ἡ ἐλπ. ist = ἡ ἐλπ. ἡμῶν; 4) ist ein wesentliches Merkmal der paulinischen πίστις die ἐλπίς (s. zu I, 17.), P. aber, so gut er die drei Theile des christlichen Lebens, π., ἐλπ., ἀγάπη (1 Kor. XIII, 13. 1 Thess. I, 3.) bisweilen in zwei, nehmlich π. und ἀγ. zusammen zieht, also offenbar die ἐλπίς in der πίστις verschwinden läßt, so gut muß er, wenn der Zweck der Darstellung es fordert, auch einmal aus der π. das Merkmal der ἐ. allein herausstellen, die π. selbst in ihrer Eigenschaft als Hoffnung erscheinen lassen können. Wenn ich daher mit Chrys., Köllner, de Wette, annehme, er habe das hier gethan, habe das was er sonst dem Glauben zuschreibt, hier einmal demselben in dieser Eigenschaft beigelegt, und um dies thun zu können die Benennungen vertauscht, und habe es für den Zweck gethan, seinen Lesern zu zeigen wie sie als Glaubende nothwendig auch Hoffende sind, so glaube ich nicht daß ich seinen Sinn verfehle, oder darum weil er anderwärts die beiden Begriffe trennt, diese Auslegung so unbedingt wie Meyer gethan für falsch ansehn zu müssen. In den Zusammenhang paßt sie vortrefflich. Durch unsern Glauben der seinem Wesen nach eine Hoffnung ist, sind wir errettet — und zu Kindern Gottes erhoben — worden. Nun gehört zum Hoffen schlechterdings der Nichtbesitz, also dürfen wir uns nicht wundern daß, so lange wir im Glauben leben, wir nicht haben was wir hoffen, sondern es erwarten und uns darnach sehnen. Der Satz: es liegt im Begriffe, gehört zum Wesen der Hoffnung, daß das Gehoffte nicht vorhanden sey, wird so ausgedrückt: ἐλπὶς βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς, eine Hoffnung die man sieht, d. h. deren Gegenstand vor Augen, schon gegenwärtig ist, ist keine Hoffnung, also affirmativ: wo Hoffnung ist, da wird ihr Gegenstand nicht geschaut und besessen, sondern erwartet. Dies der wahre Obersatz, dem sich als Untersatz der im vorigen enthaltene: wir als Glaubende sind Hoffende, anschließt, um den Schluß: also haben wir das Gehoffte nicht, sondern erwarten es, herbei zu führen. Der Apostel aber bewegt sich nicht in dem strengen Leisten logischer Schlußformeln, sondern hat, indem er die Sache gab, ihr eine freiere Form ertheilt. Der nächste Satz ὃ γὰρ — ἐλπίζει; dient bloß der Begründung des voran gehenden. Hoffnung, hat er gesagt, deren Gegenstand vor Augen liegt, ist keine Hoffnung; denn, fährt er fort, was Einer sieht, wie sollte er das erst hoffen? und hierauf reiht sich denn der Schlußsatz fortschreitend, wie diese Art der Beweisführung es fordert, an, wenn wir aber hoffen was wir nicht sehen d. h. wenn wir also (nach V. 24.) hoffen, zur Hoffnung aber wesentlich das Nichtsehn gehört, so folgt nothwendig das ἀπεκδέχεσθαι dessen V. 23. erwähnt hat. Hinzu tritt aber noch ein Begriff der in den Prämissen nicht ent-

halten ist, nehmlich der der ὑπομονή, welche mit dem Erwarte verbunden sey. Uebersetzen wir ὑπ. durch Geduld, so fragt sich da unser Wort zweierlei bedeutet, nehmlich sowohl das Ruhig Leidenschaftslose des Wartens als die Standhaftigkeit des Ertr gens, welches von beiden hier gemeint sey? An und für sich würde von der Einen so gut geredet werden können wie vo der Andern; wiefern aber ὑπομονή nach Ableitung sowohl al Gebrauch des N. T. niemals die wartende Geduld zu bezeichn scheint, werden wir wohl nur an das Ausharren, ruhige E dulden in den παθήμασι τοῦ νῦν καιροῦ, von denen die G dankenreihe ihren Anfang genommen hat, zu denken berechti seyn. Wenn wir nun bedenken daß der Beisatz dem eigentliche Schlusse nicht angehört, und 2) dem στενάζειν V. 23. gewisse maßen entgegen gesetzt ist, so werden wir zwar nicht behaupte wollen daß ἀπεκδεχόμεθα bedeute: wir müssen erwarten, wo wohl auch die Meinung derer welche so übersetzen (zuletzt Köll ner) nicht gewesen ist, wohl aber das erkennen daß P. die Worte beigefügt habe, um seinen Lesern bemerklich zu machen wie die ὑπομονή, das standhafte Ausharren in den Leiden d Gegenwart, mit dem Erwarten des Christen unzertrennlich, un zwar darum verbunden sei, weil sein Erwarten nicht ei grundloses Sehnen, sondern ein Hoffen sey. Und insofer erkennen wir in der That einen paränetischen Zweck in diesem Beisatze.

V. 26. schließt sich durch ὡσαύτως eng an V. 25., un zwar an den letzten Gedanken δι' ὑπομονῆς ἀπεκδ. an. W harren mit Geduld, hat P. gesagt; doch nicht dies nur, fäh er fort, sondern auch u. s. w. Durch das Adv. bezeichnet den Beistand des Geistes als hinzukommend zu der eigenen G duld der Gläubigen, um das Harren in der Zeit der Trübsal erleichtern. τὸ πνεῦμα hat wundersame Deutungen erfahre so meint Chrysost., dem sich Theoph. und Oek. anschließe es bedeute denjenigen der in der ältesten Kirche das πνεῦμα π προσευχῆς empfangen gehabt, und von diesem erfüllt in d Gemeine öffentlich für das Ganze derselben gebetet, und die a dern damit zugleich beten gelehrt habe; Lyranus dachte den Schutzengel jedes Menschen; nach August. tract. 6. in J hann. soll es caritas ipsa seyn; Andere, von Corn. a. La nicht genannte, erkannten darin den Geist, d. h. die höhere N tur des Menschen selbst, und so Paulus (unsere innerst höchste Kraft des Wissens und Wollens, das ächte Ich V 25.), Benecke (das unveränderlich Göttliche in uns, wo durch den Leib der Sünde verdunkelt und gefesselt war, Stengel (der durch Christus in uns zum Leben auferweck Geist); Morus, Rosenm., Reiche, die christliche Gesinnung

Köllner, das neue christliche Lebenselement. Doch die Mehrzahl bleibt auch in unserer Stelle bei der Erklärung, die sich zuerst darbietet und gewiß allein paulinisch ist, von dem in uns wohnenden und wirkenden Geiste Gottes. συναντιλαμβάνεται. Das Verb. ἀντιλ. bedeutet zuerst anfassen, und hieraus dann weiter unterstützen oder Hülfe leisten (Luk. I, 54. Apg. XX, 35.), und regiert seiner Natur nach den Genitiv; das Comp. συναντ. kommt noch Luk. X, 40. vor, wo man es zwar allenfalls übersetzen könnte: mit angreifen, aber die wahre Bedeutung doch die des Unterstützens ist. Die Construktion mit dem Dativ rührt von der Präp. σύν. Ob diese nun noch etwas besonderes bedeute, ist man nicht ganz einig; Einige, wie Calv., Beza (una sublevat. Particula σύν ad nos laborantes refertur), Meyer denken an ein gemeinsames Wirken des Menschen mit eigner Kraft und des heiligen Geistes, Andere, wie Ludw. de Dieu an ein Mitwirken des Geistes mit Vater und Sohn, Glöckler an Gleichzeitigkeit der Schwachheit und des Beistandes. Nur die erste dieser Auffassungen kann zur Beistimmung einzuladen scheinen, aber erstlich zeigt die Stelle Luk. X, 40. ἵνα μοι συναντιλάβηται (nehml. τοῦ ἔργου), wo Niemand ist, mit dem Maria der Martha helfen könne, daß es nicht nothwendig ist eine solche Zweiheit der ἀντιλαμβανομένων zu denken; sodann würde dann P. haben schreiben müssen συναντιλ. ἡμῖν τῆς ἀσθενείας, nicht aber τῇ ἀσθ. ἡμῶν, denn sobald man das Verbum als mit Jemand unterstützen faßt, muß der Dativ die mitunterstützende Person bezeichnen, was die ἀσθ. selbst durch die kühnste Personification nicht werden kann. συναντ. τῇ ἀσθ. kann nur bedeuten: der Schwachheit zu Hülfe kommen, und selbst für verstärkend (Reiche) kann ich die Präp. nicht mehr ansehn. So auch Köln. und Olsh. Der Sing. τῇ ἀσθενείᾳ (für Rec. ταῖς ἀσθενείαις), den Lachm. und Meyer aufgenommen, die neusten Ausll. gebilligt haben, ruht auf dem Zeugnisse von ABCD, vielen Min. Syr. Erp. Vulg. Or. lat. Cyr. Hier. Dam. Ihac. Aug. Ambr. Vigil. tapf. Sedul. Beda (FG. haben τῆς δεήσεως), und erscheint schon deßhalb vorzüglicher; nicht minder aber darum, weil hier gar nicht von einzelen Schwachheiten, sondern von der Schwachheit der Gläubigen überhaupt die Rede ist. Es verstehn aber dieselbe von der Schwachheit des Gebetes Ambrosiast., Beng., Meyer, wegen des Folgenden; sehe ich aber auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so erscheint mir dies zu eng, und ich halte dafür, das Wort sey allgemeiner zu fassen, bezeichne aber hier in seiner Beziehung zum eigenen ἀπεκδέχεσθαι δι' ὑπομονῆς das Schwachwerden im Glauben zur Zeit der Leiden der Gegenwart, welches sich denn auch darin äußere, daß das ge-

drückte Gemüth sich zwar an Gott wenden wolle, aber nicht wisse um was es bitten solle und in welcher Art. Aehnlich neustens Reiche*). τὸ γὰρ — οὐδαμεν**). Der Artikel hat nichts auffallendes; bemerkenswerth ist die Kürze mit welcher καθὸ δεῖ an die erste Frage τί προσευξ. angeknüpft ist***). Der Sinn: was, und wie auf die rechte Art wir beten sollen, d. h. welches der Gegenstand und welches die Form und Fassung unsers Gebetes seyn soll. Ἐντυγχάνειν τινί, sich an Jemand wenden, vornehmlich mit Bitten (Weish. VIII, 21.); der Gegenstand oder die Person auf welche solch Bitten sich bezieht entweder unbestimmt durch περί (Apg. XXV, 24.), oder mit bestimmter Anzeige freundlicher oder feindlicher Absicht durch ὑπὲρ (Hebr. VII, 25.) oder κατὰ (Röm. XI, 2.) eingeführt. Jenes also Fürbitte für Jemand einlegen, fürbitten. In der Verbindung ὑπερεντυγχάνειν haben einige das Präsidium finden wollen, welches der heil. Geist über unsere Bitten führe (Corn. a Lap.), Andere die Größe und den Eifer dieser Vertretung (Luther, Erasmus, Heumann); aber selbst wenn ὑπὲρ ἡμῶν ächt seyn sollte, würde man nichts weiter als eine an sich nicht nothwendige Häufung der Präp. darin anzuerkennen haben; sind diese Worte gar nur späterer Zusatz†), so kann sie als Ersatz derselben gar nicht fehlen. Ob die στεναγμοὶ ἀλάλητοι mit denen der Geist — im Herzen natürlich, wo er wohnt, und wo das Gebet Statt finden muß, um als des Menschen eigenes angesehn zu werden — die Gläubigen unterstützt, unausgesprochene sind, d. h. solche die aus irgend einer Ursache nicht in wirkliche Worte gefaßt werden, oder unaussprechliche, d. h. solche die nicht in Worte gefaßt werden können, darüber sind die Erklärer nicht einig, werden es auch niemals werden können. Denn — mögen wirs uns nun gestehn oder nicht — wie P. selbst sie sich gedacht, ja ich wage zu behaupten, selbst was er eigentlich so genannt, das weiß kein Mensch, da er von

*) Frühere Erklärungen können, da sie auf der andern Lesart ruhen, hier nicht mehr in Rücksicht kommen.

**) προσευξόμεθα bieten DJ, viele Min. Chrys. (irgendwo) Naz. Cyr. h. Theod. Makar. Dam. Oek. (προσευχόμεθα FG). Reiche nennt diese „unstreitig richtige Lesart", ich sehe aber keinen Grund, weder in der Autorität, noch im Gedanken, der nicht geändert wird.

***) Daß nehmlich diese Worte so, und nicht nach Glöcklers Meinung mit οὐκ οἴδαμεν (wir wissen es nicht, wie wir es wissen sollten) zu verbinden seyen, liegt am Tage.

†) Sie fehlen in ABDFG. Arm. Epiph. Dam., und sind also gewiß sehr zweifelhaft, daher auch Lachm. und Meyer sie getilgt haben. Ich kann nicht leugnen daß ich sie ungern aufgeben würde, so kahl als durch ihr Abwesen die Rede, und so hart die Ellipse ist.

Dingen spricht, die nicht mit dem Verstande construirt, sondern bloß im innersten individuellen Leben erfahren werden können. Da faßt nun Jeder die Sache auf, wie sie dem eigenen System oder auch Gefühle und der eigenen Erfahrung am angemessensten erscheint, und hält dies für das Richtige. Derjenige aber, der sich bescheiden gelernt hat Vieles nicht zu wissen, enthält sich jeder Deutung, und begnügt sich mit dem was einzig sicher steht, und vielleicht so ausgesprochen werden könnte: Paulus urtheilt, die Unterstützung des in den Gläubigen wohnenden und wirkenden göttlichen Geistes erstrecke sich auch auf die Gebete, welche sie in diesem Stande des Hoffens und Erwartens an Gott richten. Ihnen für sich allein sey weder der rechte Gegenstand noch die gehörige Weise des Gebetes offenbar; aber der Geist durch dessen Trieb und Leitung sie Gottes Kinder werden, sey ihr Vertreter durch stilles Seufzen des Herzens ohne klares Bewußtseyn bestimmten Anliegens.

V. 27. Die Frucht des Seufzens. ὁ ἐρευνῶν τ. κ., der Erforscher der Herzen, eine für den Zweck sehr passende Umschreibung des Namens Gottes, indem sie unter den allgemein anerkannten Eigenschaften Gottes diejenige heraushebt, welche am sichersten dahin führen konnte, auch diejenigen denen ein solches Gebet ohne bestimmten Stoff, ja ohne ausgesprochenes Wort einen Anstoß geben, oder die Möglichkeit der Erhörung zweifelhaft machen mochte, zu belehren. οἶδε — πνεύματος. Er weiß, versteht, was das φρ. τ. πν. sey. Manche Erklärer wollen in dem οἶδε nach Analogie des hebr. ידע mehr finden, nehmlich den Gedanken, Gott bemerkt das φρ. mit Wohlgefallen; aber daß dies nicht der Sinn ist, geht Theils aus der gewählten Bezeichnung Gottes, Theils auch daraus hervor, daß er dann nur gesetzt haben würde οἶδε τὸ φρ., nicht aber τί τὸ φρ. φρόνημα ist hier nicht wie oben V. 6. als Streben und Trachten, sondern als der Sinn, die Meinung, und der Zweck jener stillen Seufzer zu fassen; er weiß was das πνεῦμα mit ihnen sagen will. Der Gedanke ist also der: obwohl die στεναγμοὶ mit welchen der Geist den Betenden vertritt, ἀλάλητοι sind, so daß ein Mensch sie nicht verstehn, daher auch nicht erhören könnte, so sind sie doch für Gott als den Erforscher der Herzen nicht unverständlich. Im letzten Satze ὅτι — ἁγίων wird ὅτι von den Meisten (auch Kölln., de Wette) caussal gefaßt (weil oder denn), von Einigen aber (Grot., Ben., Reiche, Meyer) explicativ. Nach bekannter Attraktion, sagt Meyer zur Rechtfertigung; aber diese findet hier nicht Statt, weil es nicht heißt: οἶδε τὸ φρ. ὅτι κ. τ. λ. sondern τί τὸ φρ., so daß der Satz höchstens noch Exegese seyn könnte, er weiß, was das φρ. des Geistes ist, nehmlich daß es u. s. w., und da un-

ser Satz nicht den Inhalt, sondern die Beschaffenheit
φρ. ausspricht, müßte dann noch τί für ὁποῖον oder ὁποί
gesagt seyn. Von Seiten der Sprache steht daher diese
gung nichts weniger als gut. Wie von Seiten des Sin
κατὰ θεόν, das schon durch seinen Platz sich als Haup
im Satze anzeigt, kann lokale Bedeutung haben, bei Gott,
Böhme und Reiche es erklären, aber fasse man dann
man wolle, es kommt ein gar zu müßiger Gedanke he
Gott (bei dem der Geist den Betenden vertritt) weiß was
Geist meine, nehmlich daß (oder weil) er bei Gott die Gl
gen vertritt. Dagegen die Mehrzahl versteht κατὰ θεόν
2 Kor. VII, 9. 10. von der Gottangemessenheit, Gottgefäll
des Betens, und gewiß mit Recht. Nimmt man nun ὅτι
plicativ, so sagt P.: Gott weiß welches (von welcher Art)
Meinung des Geistes sey, nehmlich daß er auf eine Gott
lige Weise uns vertritt; wenn aber caussal, dies: Gott
was die Meinung des Geistes sey, weil er auf eine Gott
lige Weise uns vertritt. Nothwendig oder vielbesagend ist
Gedanke sicher nicht, denn da Gott Alles weiß, so weiß er a
dings auch dies, und von Seiten der Sprache haben wir
Mängel der ersten Auffassung gesehn. Gegen die zweite
nicht ohne Grund eingewendet daß die Ursache des Wissens
in der Beschaffenheit des Gebetes, sondern in der göttlich
Allwissenheit liege, und so lange wir das Wissen nur als Wi
sen denken, ist der Gedanke in der That überflüssig. Bedenke
wir aber, auf was doch P. nothwendig hinsehn muß, wenn
seinen Lesern nützen will, nehmlich auf die Erhörung des G
betes, so werden wir zwar dem Verbo εἰδέναι keine andere B
deutung geben als die es hat, aber so wie wir bei dem Satz
Gott kennt die Seinen, jederzeit hinzu denken: und hilft ihn
gewiß, weil dieses allein jenen Satz tröstlich werden läßt, so w
den wir auch hier, wo P. als Trostgedanken ausspricht: G
versteht Euer Beten, uns genöthigt sehen hinzu zu denken: u
wird es erhören, so daß er bei jenem Satze diesen mit sa
wenn er ihn gleich nicht ausspricht, und auf diesen bezieht
dann der caussale Satz: weil das Gebet seinem Willen angem
sen ist, ganz vortrefflich. — Auch die letzten Worte ὑπ
ἁγίων stehn nicht müssig da, sondern enthalten ein zwe
Moment der Erhörbarkeit, welches darin liegt daß die Vertr
ἅγιοι sind, Gottes geweihtes Eigenthum, denen er alles G
zu geben beschlossen hat. Zugleich enthalten sie den Begriff,
nun zur fernern Verhandlung überleiten soll.

V. 28. Achten wir auf den Gang welchen die Rede
V. 18. verfolgt hat, so werden wir bald gewahr daß wir
an einem Wendepunkte angekommen sind. Nachdem der

gesagt, die Leiden der gegenwärtigen Periode seyen in keinen Vergleich zu bringen mit der Herrlichkeit welche die Gläubigen erwarte, hat er zwar nicht diese Leiden geschildert, aber doch gezeigt, wie in dieser Periode die ganze Schöpfung sich noch in einem gedrückten Zustande befinde, und nach Erlösung sehne, und wie an jener Gedrücktheit und dieser Sehnsucht auch die Gläubigen Theil nehmen, hat dann weiter dargethan wie dies im Charakter eines Glaubenslebens wesentlich begründet sey, und welche Unterstützungen ihnen darin von Seiten des göttlichen Geistes zu Theil werden. Die Leiden der Zeit sind also bisher als etwas wirklich drückendes dargestellt, die Schattenseite des Christenlebens ist noch immer als eine solche behandelt worden, jetzt erst geht er dazu über ihnen bemerklich zu machen, wie Alles, und folglich auch die Leiden, den Christen heilsam sey, und stellt Gesichtspunkte auf, welche ihnen das Leben in seiner hohen, ewigen Bestimmung, und die Gewißheit offenbaren sollen, mit welcher das künftige Heil ihnen verbürgt ist. Nun hätte er so schreiben können: Zwar ist das gegenwärtige Leben ein gedrücktes, aber es muß doch Alles uns zum Guten dienen, und dem Wesen nach ist dies der Gang seiner Rede; aber er hat diese Form nicht gebraucht, weil sie ihn in dem was er V. 24 f. und V. 26 f. zu sagen hatte, nur beschränkt haben würde, sondern ist ganz frei einhergegangen, und schließt nun den Satz unsers V., welcher den Gegensatz enthält, unmittelbar an die letzten Worte an, in welchen er ihn durch den Gebrauch des Wortes ἁγίων vorbereitet hat. Der Geist vertritt die Heiligen Gottes, wir wissen aber — bloßes Fortschreiten durch δέ — daß u. s. w. Wir treten also hiermit in die eigentliche Verhandlung des V. 18. ausgesprochenen Themas, dem das bisherige nur durch Schilderung des νῦν καιρὸς als Vorbereitung gedient hat, ein. Der Satz ὅτι πάντα συνεργεῖ κ. τ. λ. wird wieder als bekannte Wahrheit aufgestellt, und kann es nach so manchen ähnlichen Belehrungen des N. T. auch füglich werden. Der Begriff πάντα ist in seiner unbeschränkten Allgemeinheit festzuhalten, und man thut Unrecht wenn man ihn mit Calv., Beza, Tholuck, Olsh., A. auf die Leiden dieses Lebens ausschließlich oder vorzugsweise einschränkt. Wahr ist daß in dem Zusammenhange der Stelle der Ap. an sie vornehmlich denken mußte, aber seine Rede wurde kräftiger, wenn er den völlig allgemeinen Satz aussprach, und den Schluß: wenn Alles, nothwendig auch diese Leiden, seinen Lesern zu machen überließ. Was das Verbum συνεργεῖν anlangt, so haben auch da wieder die Ausll. die Präp. pressen zu müssen geglaubt, und daher gesucht und gefunden, mit wem in Gemeinschaft alle Dinge eine solche Wirkung haben; am besten haben noch die gethan, welche nur ein

Zusammenwirken aller Dinge nach Einem Zwecke hin darin g
funden haben (Reiche, Meyer); allein so wenig man b
dem lat. conferre, conducere, die Frage aufstellen wird, w
wem denn eigentlich getragen, geführt, werde, so wenig kann ich ein
solche Gründlichkeit hier am rechten Orte glauben, und bin über
zeugt, es werde weiter nichts damit gesagt als: es wirkt dazu
mit, trägt dazu bei, d. h. Alles hat als Theil eines groß
Ganzen seinen Einfluß auf die Hervorbringung des Zwecks. εἰς
ἀγαθόν, zu etwas gutem; der Begriff ist ganz unbestimmt
zu lassen, wie der Apostel ihn giebt; es hat gute, heilsam
Folgen, führt nicht zum Schaden sondern zum Gewinn. Be
schränkung auf das ewige Heil (Reiche) ist in nichts begrün
det, und würde den Artikel fordern. Endlich werden auch die
jenigen in Bezug auf welche die Behauptung gilt, namhaft ge
macht, nehmlich οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν, die welche Gott
lieben. Auch dieser Begriff ist nicht enger zu beschränken als
der Ap. selbst gethan; zwar giebt das Folgende deutlich zu er
kennen, daß er dafür halte, nur Christen können Gott wahr
haftig lieben; aber er sagt dies weder hier noch sonst, und dabei
ist die Allgemeinheit festzuhalten, in welcher er den Satz aus
spricht. Daß aber diese Bezeichnung die Bedingung enthalte, unter
welcher das συνεργεῖν eintrete, liegt am Tage. Das folgende Glied
τοῖς — οὖσιν ist von vielen Auslegern caussal genommen
worden, daß also das κλητοὺς εἶναι den Grund enthalte, warum
πάντα συνεργ. εἰς ἀγ. Dabei aber ist übersehn worden daß es
dann keinen Artikel haben könnte, sondern ohne diesen κλητοὺς
οὖσιν heißen müßte. So wie es hier steht, ist es erklärende
und beschränkende Apposition: denen nehmlich welche u. s. w.
Sie soll uns lehren, nicht warum den Liebenden alles zum Be
sten dient, sondern wer diese ἀγαπῶντες sind. κλητοί, Beru
fene. Schon der Artikel und die Eigenschaft des Gliedes als
Bestimmungssatz muß uns belehren, daß οἱ κλητοὶ nicht alle
Menschen, sondern nur ein Theil von ihnen im Gegensatz gegen
die μὴ κλητοὺς seyn können; sodann daß sie nur schlechthin κλητοὶ
heißen, ohne alle Bestimmung wozu? führt darauf daß P. überzeugt
ist, es verstehe sich dies von selbst, nehmlich zum Empfang des
Heils; und so erhalten wir die Vorstellung, daß ein Theil der
Menschheit vorzugsweise vor allen Uebrigen von Gott einen
Ruf zum Heil erhalten habe, und daß nur die so Gerufenen es
sind, welche Gott wahrhaftig lieben, und deren Heil nun darum
weil sie gerufen sind, auch durch alle Begegnisse des Lebens ge
fördert werden müsse. Dagegen — dies folgt von selbst — an
wen die κλῆσις nicht ergangen ist, der kann Gott nicht lieben,
und jener Einfluß der äußern Schicksale findet bei ihm nicht
Statt. Hierher wird jede unbefangene Exegese führen müssen.

Nur das Bestreben diese Vorstellung bei P. nicht zu finden, konnte davon abführen. Fragen wir nun, worin nach Pauli Sinn diese κλῆσις bestehe, so glaube ich für jetzt nur die sehr verbreitete Ansicht, in der Verkündigung des Evangeliums, verwerfen zu müssen, indem dieselbe Theils auf Betrachtung der uns bekannten Erscheinung, Theils auf der Annahme einer ganz allgemeinen κλῆσις ruht. Ist also diese von P. nicht allgemein gedacht, so kann auch die Verkündigung, welche allgemein ist, von ihm nicht als der Ruf gedacht worden seyn, welcher das ἀγαπᾶν τ. θ. zur Folge habe. S. zu V. 30. Die Gerufenen aber sind κλ. κατὰ πρόθεσιν, nach, in Gemäßheit einer πρόθεσις. προτίθεσθαι, sich vornehmen, I, 13.; von Gott Eph. I, 9. προέθετο εὐδοκίαν ἐν ἑαυτῷ. Also πρόθεσις Vorsatz, Vornehmen Etwas auszuführen, vergl. Apg. XI. 23. XXVII, 13.; in den paul. Briefen der göttliche Vorsatz oder Beschluß, vornehmlich in Bezug auf die Erlösung und auf die Theilnahme an derselben, vgl. Eph. I, 11. III, 11. 2 Tim. I, 9. Davon ist es offenbar auch an unserer Stelle zu nehmen, und nicht, wie die meisten Väter, auch Hammond und Clericus*). gethan, der Vorsatz oder Entschluß der Menschen, das sittliche Streben durch welches sie wahre κλητοὶ würden. οἱ κ. πρ. κλητοὶ sind also diejenigen, welche nach einem göttlichen Beschlusse oder Vorsatze zum Heil berufen sind, d. h. die welche Gott zur Erlangung des Heils bestimmt hat. Und diese sind es dann, welche Gott lieben, diese, denen Alles zum Guten förderlich seyn muß.

V. 29. In die Augen fällt, daß dieser und der folgende Vers die Bestimmung haben, das Vers 28. Gesagte von dem heilsamen Einfluß aller Lebensereignisse auf die welche Gott lieben, zu erläutern und zu begründen. Eben so tritt leicht erkennbar hervor, wie diese Begründung aus dem Begriffe der göttlichen πρόθεσις und κλῆσις entwickelt werden soll. Ferner trägt diese Entwickelung einen so entscheidenden Charakter der Allgemeinheit an sich, daß man wohl nicht einen Augenblick anstehn kann, die Ansicht Koppe's daß P. hier nur von den römischen Christen, oder allenfalls den Christen überhaupt spreche, für irrig zu erkennen. Die Sätze sind allgemein, wenn auch die affirmative Anwendung nur auf die Christen gemacht werden kann. Was die Constr. unsers V. anlangt, so hat der Vorschlag von Corn. a Lap. und Maldonatus, beide Verba in Einen Vordersatz zusammen zu fassen, welcher dann V. 30. wieder aufgenommen werde, nie Beifall gefunden. Für sich hat er nur daß vor καὶ προώρ. nicht τούτους stehe wie in den Sä-

*) Nicht aber Grotius, wie Heumann behauptet, der seine Anmerkung mißverstanden zu haben scheint.

ten V. 30.; aber dies war nicht nothwendig, entgegen aber steht Theils daß die Wiederaufnahme unvollständig seyn würde, Theils daß durch den langen, noch durch den Beisatz εἰς—ἀδελφοῖς verlängerten Vordersatz alle Symmetrie verloren gehn würde, Theils endlich daß προγινώσκειν und προορίζειν zwei verschiedene Akte Gottes sind, welche P. der hier in der Form fortschreitender Entwickelung alle die einzelen Akte Gottes bis zum δοξάζειν getrennt vorführen will, gewiß nicht verbunden hat. Die Trennung findet Statt zwischen dem Inhalte beider Verse, daß V. 29. die der zeitlichen Erscheinung und menschlichen Erfahrung vorgängigen, nur in Gott selbst Statt findenden Akte, in welchem die πρόθεσις besteht, V. 30. aber diejenigen aufgeführt werden, von welchen der Mensch in seinem Leben die Erfahrung macht. Daher war es am rechten Orte, daß dort auch der Inhalt der göttlichen πρόθεσις ausgesprochen, und hierauf erst zur Erwähnung dessen geschritten wurde, was zu ihrer Ausführung in der Zeit geschehn ist. Wir nehmen folglich mit der großen Mehrheit an daß wir hier Vorder- und Nachsatz haben, nur nicht καὶ als Zeichen des Nachsatzes (Reiche), denn dies bedeutet auch, wie in den folg. Nachsätzen. Die Auslassung des Subjekts ὁ θεὸς erklärt Reiche aus der jüdischen Scheu den Namen Gottes zu nennen; aber von dieser zeigt sich bei unserm Ap. nirgends eine Spur, wie er sie denn auch nicht empfinden konnte; vielmehr erklärt sie sich sehr natürlich daraus daß Theils so eben von ἀγαπῶσι τὸν θεὸν gesprochen wurde, Theils Alles was hier gesagt wird so einzig von Gott prädicirt werden kann, daß der Schreibende es gewiß nicht merkte, daß er das Subj. nicht ausgesprochen hatte. Οὓς προέγνω. προγινώσκειν, vorher kennen oder wissen (Apg. XXVI, 5. 2 Petr. III, 17.). Nun ist aber das bloße Kennen Etwas in Gott, was auch nach der Ueberzeugung der biblischen Schriftsteller sich auf alle Menschen ohne Ausnahme bezieht; da also an unsrer Stelle offenbar nicht Alle als προεγνωσμένοι bezeichnet werden sollen, sondern nur die κατὰ πρόθεσιν κλητοί, so kann entweder nur ein besonders modificirtes Kennen angezeigt, oder von Kennen gar nicht die Rede seyn. Ein modificirtes Kennen, nehmlich ein Kennen gewisser Individuen als solcher welche dereinst zum Empfange der göttlichen Gnadenerweisungen geschickt seyn werden, haben seit der Zeit der Kirchenväter unzählig viele Ausll., auch neustens Paulus, Benecke, Glöckler, Reiche, Fritzsche (Sendschr. an Th. S. 52.), Neander (Pflanz. S. 442.), Reiche angenommen. Die Art wie sie dies auffassen und ausdrücken ist sehr verschieden, aber das Wesen immer dieses. Aber mir steht noch immer entgegen daß 1) in den Worten nicht die mindeste Andeutung eines solchen

Vorherwissens enthalten ist, was ich nicht mit Reiche als hebräische Kürze zu erklären weiß; 2) daß P. sich selbst widersprechen würde, wenn er den Beschluß der Beseligung in Gott abhängig denken wollte von irgend einer vorhergewußten Beschaffenheit des Menschen; 3) daß das Verbum XI, 2. — andrer Stellen jetzt nicht zu gedenken — von einem solchen Kennen unmöglich verstanden werden kann. Aus diesen Gründen, nicht minder aber um deß willen was als wahrer Lehrgehalt aus K. IX. geschöpft werden muß (vgl. die Abhandlung in m. Magazin für Exegese u. Theol. des N. T. 1. Lief. S. 11—97.), muß ich diese Betrachtungsart durchaus abweisen. — Ebenfalls ein modificirtes Kennen mag es heißen, wenn viele andere Ausleger mit Berufung auf den Gebrauch des hebr. ידע γινώσκειν als lieben auffassen, und daher das προορίζειν aus einer Liebe Gottes ableiten, welche dem Seyn der κλητῶν vorausgegangen sey. So Par., Grot., Turr., Ch. Schmidt, A. Der Wahrheit näher sind diese Ausll. ohne Zweifel als die vorigen. Zwar läßt sich die Bedeutung: lieben, dem hebr. Worte so wenig beilegen als dem griechischen; aber wahr ist doch daß wenn von Gott gesagt wird, er kenne sein Volk, oder den Gerechten, Mehr damit ausgedrückt werden soll als daß er eine Kunde von ihm habe, daß dies Kennen immer mit Liebe oder Billigung verbunden ist, und als der Grund gedacht wird, um deß willen er dem welchen er kennt auch mit seiner Hülfe nahe sey; daß folglich auch ein Vorherkennen gedacht werden kann, welches mit Liebe verbunden sey, und den Grund enthalte weßhalb Gott Menschen zum Heil bestimmt. Und wenn XI, 2. Israel das Volk Gottes genannt wird, ὃν προέγνω, so läßt sich sehr wohl dabei an ein solches Kennen denken, welches von der ἐκλογή sich entweder gar nicht, oder nur so unterscheidet, daß jenes der Grund von dieser ist. Wäre daher keine andere Erklärung mehr möglich, so würde ich zwar γινώσκειν nicht durch lieben übersetzen, aber das Eigenthümliche des Kennens darein setzen, daß es mit Liebe oder Wohlwollen gegen sein Objekt verbunden sey, und in solcher Weise mich dieser Erklärungsart anschließen. Doch es scheint noch eine andere zu geben, die ich so darstellen will: 1) γινώσκειν bedeutet bekanntlich in der class. Sprache nicht nur erkennen, sondern auch beschließen, also kann προγινώσκειν auch bedeuten: vorher beschließen, und selbst ob dies mit Beispielen belegt werden könne oder nicht, gar nichts zur Sache thun; 2) das abgeleitete Subst. πρόγνωσις bezeichnet Apg. II, 23. 1 Petr. I, 2. einen Vorherbeschluß, eine dem Erfolg vorgängige Bestimmung Gottes, und zwar an der letzten Stelle diejenige aus welcher die ἐκλογή hervorgegangen ist, also die Vorausbestimmung zum Empfang des Heils; 3) προγινώ-

σκειν selbst erscheint 1 Petr. I, 20., wo Christus προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων genannt wird, so daß man ihm nur die Bedeutung beilegen kann: in göttlichem Rathschluß zu Etwas — hier zum Erlöser — bestimmen, von bloßem Vorherkennen gar nicht die Rede seyn kann; deßgleichen XI, 2. kann das προγινώσκειν τὸν λαὸν als ein Vorherbestimmen des Volkes Gottes Volk zu seyn, besser als in jeder andern Art verstanden werden. So läßt es sich daher auch hier denken: die welche Gott in seinem Rathe voraus bestimmt hat zu Empfängern des Heils. So verstehe ich daher das Wort; ganz eben so vielleicht nur Köllner, ähnlich aber auch de Wette. Wann dieses προγινώσκειν Statt gefunden habe, wird nicht gesagt, bedenkt man aber daß der ganze Rathschluß der Erlösung eine πρόθεσις τῶν αἰώνων (Eph. III, 11.) gewesen, so wird man wohl auch dies in die Ewigkeit versetzen müssen. Das προγινώσκειν aber ist noch etwas ganz allgemeines und unbestimmtes, noch nichts weiter als der Gedanke Gottes überhaupt, daß gewisse Individuen als sein besonderes Eigenthum Heil und Seligkeit erlangen sollen; vermöge der πρόγνωσις ist das Heil noch ein ἀόριστον, die προεγνωσμένοι noch ἀορίστως προεγνωσμένοι; nichts weniger also als tautologisch, sondern etwas vom προγινώσκειν in der That verschiedenes ist es, wenn der Ap. fortfährt: (τούτους) καὶ προώρισεν κ. τ. λ. die hat er auch vorherbestimmt u. s. w.; denn hierdurch erst erhält die πρόθεσις eine bestimmte Gestaltung. Gott hat diese Individuen nicht nur ganz allgemein zum Heil bestimmt, sondern ihnen auch die specielle Bestimmung gegeben, σύμμορφοι κ. τ. λ. zu werden. Das Verbum wird Eph. I, 5. 11. mit εἰς construirt, aber daraus folgt nicht etwa daß auch hier εἰς τὸ εἶναι ergänzt werden müsse, sondern συμμόρφους ist Prädikatsakkusativ an sich selbst. Die Construktion mit dem Genit. hat das Adj. mit andern gleicher Composition gemein, συμμ. bedeutet gleichgestaltet, also σ. τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ αὐτοῦ, wörtlich gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes, d. h. ähnlich diesem Bilde. Der Ausdruck kann pleonastisch erscheinen, fragen wir aber darnach, von was für einer Aehnlichkeit hier P. spreche, so verschwindet dieser Schein. Viele (Calv., Piſc., Grot., Calov., Semler, Morus, Böhme, A.) haben sie in die Gemeinschaft der Leiden und der Verherrlichung gesetzt, aber ohne weder in den Worten noch im Zusammenhange einen genügenden Grund zu haben; Andere haben das eine oder andere Merkmal das ihnen zur Bestimmung der κλητῶν erfordert zu werden schien, hereingezogen; aber den sichersten Aufschluß giebt uns Phil. III, 21. σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. P. ist überzeugt, die κλητοὶ sollen dereinst in eine eben so herrliche

Gestalt verwandelt werden, wie die ist welche Christus in seiner verklärten Menschheit an sich trägt; dem Bilde also welches Er jetzt darbietet, dem soll auch ihre Gestalt einst gleichen, nicht daß er weiter nichts als eine solche Gestalt für sie erwarte, sondern weil er eines Theils überzeugt ist daß mit diesem verherrlichten Zustande der äußeren Erscheinung alle übrige Seligkeit verbunden sey, Theils weil er eben hierdurch sie als Christi Brüder in dem neuen Zustande am besten erkennen lehrt, darum hat er diese Ausdrücke gewählt. Was er also in unserm V. lehrt, ist dies: Gott habe diejenigen welchen er überhaupt das Heil zugedacht, mit der speciellen Bestimmung versehn, einst zu einer ähnlichen Herrlichkeit der äußern Erscheinung und des gesammten Seyns zu gelangen wie die ist, in deren Besitze Christus jetzt schon steht. Die Folge davon aber soll nach Gottes Absicht die seyn (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ.) daß er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sey. Den Erstgebornen nennt er ihn nicht vermöge der Sohnschaft die er von Ewigkeit her beim Vater gehabt hat, denn dieser können die Berufenen nicht theilhaftig werden, sondern weil er vor allen seinen Brüdern zur Herrlichkeit eingegangen ist, diese aber seine Brüder weil sie Söhne Gottes sind wie Er, und ihm ähnlich in der neu zu überkommenden Gestalt. Mit Recht aber hat sich Meyer der früher von mir (nach Andern) hingestellten Behauptung, daß P. sich unrichtig ausgedrückt habe, und dies ganze Satzglied nur beiläufig und halb nutzlos hingeworfen sey, entgegen gestellt. Was das Erste anlangt, so ist es allerdings wahr daß, wiefern hier von der Bestimmung der κλητῶν die Rede ist, man glauben könnte, er hätte richtiger geschrieben: so daß sie seine Brüder sind; aber daß er nicht so geschrieben hat, lehrt uns daß er so nicht dachte, sondern die Absicht hatte eben das als Christi Verherrlichung darzustellen, daß er nach vollbrachtem Werke nicht allein bleibe in seiner Herrlichkeit, sondern als der Erste — der Chorführer gleichsam — einer großen Schaar von ihm zur Gottessohnschaft und Aehnlichkeit mit ihm emporgeführter Brüder erscheine; was das Zweite betrifft, so kann es uns vielleicht so scheinen, als habe er genug gesagt, wenn er gemeldet wozu die κλητοὶ gelangen sollen, ihm aber ist dies noch nicht genug, weil sein Gemüth erst dann befriedigt ist, wenn er Christum in seiner Herrlichkeit erblickt; sein Bild hat erst da seine Vollendung, wenn Er, der Mittelpunkt all seines Denkens, hingestellt ist in dem Strahlenglanze dessen der Gott eine große Schaar von Kindern erworben hat. — Nun aber ist der Inhalt der πρόθεσις vollständig dargelegt, die Rede wendet sich von ihr zur κλῆσις und ihren Wirkungen.

V. 30. Die Ausführung der προθεσις. οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. Ueber die κλῆσις bemerken wir Folgendes: 1) Das Rufen welches gewöhnlich Gott selbst zugeschrieben wird (s. zu I, 6.), wird nur an wenigen Stellen so charakterisirt, daß der höchste Zweck desselben erscheint, nehmlich die Gemeinschaft mit Christo (1 Kor. I, 9.), die βασιλεία und δόξα Gottes oder Christi (1 Thess. II, 12. 2 Thess. II, 14. ist aber gewiß allenthalben in gleichem Sinne zu verstehn. Zunächst aber ist es nur ein Ruf zu Gott zu kommen, an die ergehend, welche durch die Sünde von Gott entfernt und gestorben sind, um also fortan bei Gott zu seyn (1 Kor. VII, 24. und hierdurch seiner Zeit des höchsten Ziels gewürdiget zu werden. 2) Als Gerufene erscheinen in der Regel die welche schon Christen sind, und an keiner weiteren Stelle erklärt sich der darüber, wer eigentlich gerufen werde, so daß wir über diesen Punkt uns nur an die vorliegende halten können; aus der aber lernen wir daß er die κλῆσιν nicht als eine allgemeine denn a) sagt er nur daß Gott die προεγνωσμένους und προορισμένους gerufen habe, so daß der Ruf nur dann ein allgemeiner seyn könnte, wenn er diese Prädikate auf alle Menschen bezogen wissen wollte, was nicht der Fall ist; b) bezeichnet er die Gerufenen als Empfänger der δικαιοσύνη und der δόξα, Solche aber sind nicht alle Menschen, also sind auch nicht alle Gerufene, sondern nur die welche dem Rufe folgen, und das was P. den Ruf Gottes nennt, ist keine allgemeine, schlechthin und ohne Unterschied an die Menschheit gerichtete Einladung, ob sie vielleicht das Heil annehmen wollen, sondern es ist ein wirksamer Akt Gottes, dem die Wirkung sicher nachfolgt; wer das Heil nicht empfängt, an den ist die κλῆσις nicht ergangen. 3) Als Mittel der κλῆσις wird 2 Thess. II, 14. das Evangelium angegeben; wir haben folglich dasselbe in dieser Eigenschaft anzuerkennen, aber weder als das einzige, indem sonst Paulus selbst, welcher nicht durch dieses Mittel zu Christo gekommen war, nicht als κλητὸς betrachtet werden dürfte, während er doch von sich behauptet, Gott habe ihn gerufen διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Gal. I, 15.), noch in der Art daß wir die Verkündigung des Ev. selbst als die göttliche κλῆσις, und Jeden der es vernimmt als einen Gerufenen ansehn dürften; denn das Ev. hören die ἀπολλύμενοι nicht minder als die σωζόμενοι, und sind doch nicht κλητοί, ja das ganze Israel vernahm dasselbe (X, 18.), und war doch zum größten Theil nicht gerufen. Hieraus geht hervor: die göttliche κλῆσις ist der Akt Gottes, durch welchen er, sey es mittelbar durch das Evangelium oder unmittelbar durch seinen Geist, oder auf welchem Wege sonst, die zum Empfang des Heils Vorherbestimmten in seine und seines Sohnes

nes Gemeinschaft einführt, um sie in dieser zum einstigen Gewinn des vollen Heiles vorzubereiten. Dies ist die Lehre des Ap., wie sie aus seinen eignen Worten bei unbefangener Betrachtung hervor geht. Andere haben Andres gefunden, uns muß das genügen, was wir von ihm selbst empfangen. Im nächsten Satze: καὶ οὓς — ἐδικαίωσεν, ist δικαιοῦν so zu verstehn wie bisher überall, von der Ertheilung der δικαιοσύνη durch welche der Sünder δίκαιος wird, d. h. von Hinwegnahme der Schuld oder Versetzung in den Stand der Schuldlosigkeit. Da nun P. diese Veränderung allenthalben von der πίστις abhängig denkt, so haben wir anzunehmen daß er es auch hier thue, und folglich ohne weitere Rücksicht auf die menschliche Freiheit — die auch hier nicht zu nehmen Noth that — voraussetze daß der Gerufene den Glauben annehme, und eben in dies Annehmen des Glaubens das Kommen setze, welches wir als Wirkung des Rufes zu betrachten haben. Daß er nun in allen bisherigen Sätzen das Präteritum gebraucht hat, darf uns gar nicht wundern; zwar wiefern er allgemeine Sätze aussprach, konnte er mit gutem Fug das Präsens brauchen; wiefern er aber alle diese Sätze als Beweis der Behauptung V. 28. braucht, ὅτι — εἰς ἀγαθόν, also von Solchen spricht, welche wirklich schon Gott lieben, hatte er bis zur δικαίωσις Alles als bereits geschehn zu betrachten, denn diese Liebe folgt erst auf die Rechtfertigung. In allen diesen Sätzen aber ist V. 28. noch nicht erwiesen, es fehlt noch die letzte Folgerung, nehmlich daß, wenn Gott das Vorige alles am Menschen gethan habe, auch für seinen Zustand nichts als selige Folgen daraus hervorgehn können; diese muß daher im letzten Satze: οὓς δὲ — ἐδόξασεν enthalten seyn. Das auch hier gebrauchte Prät. scheint eine schon vorhandene δόξαν anzudeuten, und ist wahrscheinlich Ursache gewesen daß viele alte Ausleger, Chrys. (ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας), Theod., Theoph., Ambr., auch Erasm. (per dona Sp. Scti. et adoptionem coelestem), die Verherrlichung als bereits geschehn betrachtet haben. Auch könnte der Zustand der gebesserten und begnadigten Gläubigen im Vergleich mit dem frühern wirklich ein verherrlichter genannt, und so die Sache als ganz einfach betrachtet werden, wenn nicht der Zusammenhang seit Vers 18. dem durchaus entgegen wäre, und der Beweis für V. 28. eine andere, nicht nur sittliche sondern auch äußere Verherrlichung erforderte. Entweder muß man daher mit Carpzov annehmen, P. brauche den Aorist, weil die δόξα hier schon ihren Anfang genommen habe, dereinst bloß vollendet werden solle; oder mit der Gesammtheit der übrigen Ausleger dieselbe ganz in die Zukunft versetzen. Das Letztere erscheint als das Richtige, weil doch P. den Zustand der Kin-

V. 30. Die Ausführung der προθεσις. οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. Ueber die κλῆσις bemerken wir Folgendes: 1) Das Rufen welches gewöhnlich Gott selbst zugeschrieben wird (s. zu I, 6.), wird nur an wenigen Stellen so charakterisirt, daß der höchste Zweck desselben erscheint, nehmlich die Gemeinschaft mit Christo (1 Kor. I, 9.), die βασιλεία und δόξα Gottes oder Christi (1 Thess. II, 12. 2 Thess. II, 14.), ist aber gewiß allenthalben in gleichem Sinne zu verstehn. Zunächst aber ist es nur ein Ruf zu Gott zu kommen, an die ergehend, welche durch die Sünde von Gott entfernt und geschieden sind, um also fortan bei Gott zu seyn (1 Kor. VII, 24.), und hierdurch seiner Zeit des höchsten Ziels gewürdiget zu werden. 2) Als Gerufene erscheinen in der Regel die welche schon Christen sind, und an keiner weiteren Stelle erklärt sich der Ap. darüber, wer eigentlich gerufen werde, so daß wir über diesen Punkt uns nur an die vorliegende halten können; aus diesen aber lernen wir daß er die κλῆσιν nicht als eine allgemeine denkt, denn a) sagt er nur daß Gott die προεγνωσμένους und προωρισμένους gerufen habe, so daß der Ruf nur dann ein allgemeiner seyn könnte, wenn er diese Prädikate auf alle Menschen bezogen wissen wollte, was nicht der Fall ist; b) bezeichnet er alle Gerufenen als Empfänger der δικαιοσύνη und der δόξα, Solche aber sind nicht alle Menschen, also sind auch nicht alle Gerufene, sondern nur die welche dem Rufe folgen, und das was P. den Ruf Gottes nennt, ist keine allgemeine, schlechthin und ohne Unterschied an die Menschheit gerichtete Einladung, ob sie vielleicht das Heil annehmen wollen, sondern es ist ein wirksamer Akt Gottes, dem die Wirkung sicher nachfolgt; wer das Heil nicht empfängt, an den ist die κλῆσις nicht ergangen. 3) Als Mittel der κλῆσις wird 2 Thess. II, 14. das Evangelium angegeben; wir haben folglich dasselbe in dieser Eigenschaft anzuerkennen, aber weder als das einzige, indem sonst Paulus selbst, welcher nicht durch dieses Mittel zu Christo gekommen war, nicht als κλητὸς betrachtet werden dürfte, während er doch von sich behauptet, Gott habe ihn gerufen διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Gal. I, 15.), noch in der Art daß wir die Verkündigung des Ev. selbst als die göttliche κλῆσις, und Jeden der es vernimmt als einen Gerufenen ansehn dürften; denn das Ev. hören die ἀπολλύμενοι nicht minder als die σωζόμενοι, und sind doch nicht κλητοί, ja das ganze Israel vernahm dasselbe (X, 18.), und war doch zum größten Theil nicht gerufen. Hieraus geht hervor: die göttliche κλῆσις ist der Akt Gottes, durch welchen er, sey es mittelbar durch das Evangelium oder unmittelbar durch seinen Geist, oder auf welchem Wege sonst, die zum Empfang des Heils Vorherbestimmten in seine und seines Soh-

nes Gemeinschaft einführt, um sie in dieser zum einstigen Gewinn des vollen Heiles vorzubereiten. Dies ist die Lehre des Ap., wie sie aus seinen eignen Worten bei unbefangener Betrachtung hervor geht. Andere haben Andres gefunden, uns muß das genügen, was wir von ihm selbst empfangen. Im nächsten Satze: καὶ οὓς — ἐδικαίωσεν, ist δικαιοῦν so zu verstehn wie bisher überall, von der Ertheilung der δικαιοσύνη durch welche der Sünder δίκαιος wird, d. h. von Hinwegnahme der Schuld oder Versetzung in den Stand der Schuldlosigkeit. Da nun P. diese Veränderung allenthalben von der πίστις abhängig denkt, so haben wir anzunehmen daß er es auch hier thue, und folglich ohne weitere Rücksicht auf die menschliche Freiheit — die auch hier nicht zu nehmen Noth that — voraussetze daß der Gerufene den Glauben annehme, und eben in dies Annehmen des Glaubens das Kommen setze, welches wir als Wirkung des Rufes zu betrachten haben. Daß er nun in allen bisherigen Sätzen das Präteritum gebraucht hat, darf uns gar nicht wundern; zwar wiefern er allgemeine Sätze aussprach, konnte er mit gutem Fug das Präsens brauchen; wiefern er aber alle diese Sätze als Beweis der Behauptung V. 28. braucht, ὅτι — εἰς ἀγαθόν, also von Solchen spricht, welche wirklich schon Gott lieben, hatte er bis zur δικαίωσις Alles als bereits geschehn zu betrachten, denn diese Liebe folgt erst auf die Rechtfertigung. In allen diesen Sätzen aber ist V. 28. noch nicht erwiesen, es fehlt noch die letzte Folgerung, nehmlich daß, wenn Gott das Vorige alles am Menschen gethan habe, auch für seinen Zustand nichts als selige Folgen daraus hervorgehn können; diese muß daher im letzten Satze: οὓς δὲ — ἐδόξασεν enthalten seyn. Das auch hier gebrauchte Prät. scheint eine schon vorhandene δόξαν anzudeuten, und ist wahrscheinlich Ursache gewesen daß viele alte Ausleger, Chrys. (ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας), Theod., Theoph., Ambr., auch Erasm. (per dona Sp. Scti. et adoptionem coelestem), die Verherrlichung als bereits geschehn betrachtet haben. Auch könnte der Zustand der gebesserten und begnadigten Gläubigen im Vergleich mit dem frühern wirklich ein verherrlichter genannt, und so die Sache als ganz einfach betrachtet werden, wenn nicht der Zusammenhang seit Vers 18. dem durchaus entgegen wäre, und der Beweis für V. 28. eine andere, nicht nur sittliche sondern auch äußere Verherrlichung erforderte. Entweder muß man daher mit Carpzov annehmen, P. brauche den Aorist, weil die δόξα hier schon ihren Anfang genommen habe, dereinst bloß vollendet werden solle; oder mit der Gesammtheit der übrigen Ausleger dieselbe ganz in die Zukunft versetzen. Das Letztere erscheint als das Richtige, weil doch P. den Zustand der Kin-

der Gottes in diesem ganzen Abschnitte beständig als einen Zustand der Unvollkommenheit, des bloßen Wartens und Sehnens nach der in der Zukunft ruhenden ἀποκάλυψις darstellt, und überdies ja der Zweck seiner Darstellung in diesen zwei Versen nur der ist, zu erweisen, daß auch die Leiden der wahren K. G. zu freudigem Ziele führen. Sonach wird man allerdings gestehn müssen, daß in diesem letzten Satze das Futur durchaus an rechter Stelle stände, hat daher zu fragen, wie sich der Gebrauch des Aor. erklären lasse? Die älteren Erklärer hatten leichte Arbeit, jedes Tempus im N. T., der Aor. zumal, sollte für jedes andre stehn können, also hier unbedingt ἐδόξασε für δοξάσει. Diese Behandlungsart des Textes findet nun freilich keine Statt mehr, aber eine übereinstimmende Deutung unsrer Stelle auch noch nicht. Köllner giebt sich noch viel Mühe dem Aor. die Bedeutung des Präs., und durch diese wieder des Futurs — von unbedingt gewiß erwartetem Erfolge — zu vindiciren, was nicht aus griechischem doch aus hebr. Sprachgebrauch, dies aber ist unmöglich; Tholuck erklärt ihn daraus daß vor Gottes zeitloser Anschauung, Reiche, daß in Gottes Rathschlusse auch die Verherrlichung schon vollendet sey, wogegen zu bemerken daß P. in diesem V. durchaus auf dem Boden des Wirklichen steht, und von der Ausführung des V. 29. dargestellten Rathschlusses handelt, unmöglich also hier ohne Weiteres wieder in diesen zurück kehren kann. Fritzsche (Sendschr. S. 53.) erklärt ihn daraus „daß durch προέγνω alles folgende schon gesetzt und gegeben ist", und erklärt: diese hat er auch (durch alles Vorhergegangene) verherrlicht d. h. diese dürfen nach allem Vorhergegangenen auch Verherrlichung erwarten. Aber das heißt es eben nicht; hat er durch das Vorhergegangene sie verherrlicht, so ist die Verherrlichung schon geschehn, haben sie dieselbe noch zu erwarten, so hat sie Gott noch nicht verherrlicht, und dies Letztere ist von unserm profaischen Standpunkt aus betrachtet, der wahre Stand der Sache. Meyer: „er stellt die faktisch allerdings zukünftige Verherrlichung so nothwendig und gewiß dar, als ob sie bereits vollzogen wäre." Dies scheint allerdings das Wahre, aber eben dies ist es wohl auch, was de Wette durch den Ausdruck Prät. proph. bezeichnen wollte, dies was ich in der 1. Ausg. meinte. In der Lebendigkeit des Glaubens und der Zuversicht, mit welcher hier der Ap. spricht, und von welcher sein Innerstes durchdrungen ist, stellt sich ihm durch die Unwandelbarkeit des göttlichen Rathschlusses auf der einen, und durch die Größe des bereits Geschehenen auf der andern Seite die noch zu erwartende Verherrlichung als etwas so unzweifelhaft gewisses dar, daß er in seinen Gedanken die Spanne Zeit bis zur Vollendung überfliegt, und das zu Vollendende, wie ers im

Geiste selbst als schon vollendet faßt, so seinen Lesern als bereits vollendet vorhält. Der Aorist ist ihm gewiß Präteritum, obwohl die ausgesprochne Sache noch zukünftig ist.

Der Charakter des zuversichtlichen Vertrauens, der schon im Vorigen zu bemerken war, entwickelt sich noch stärker in dem noch übrigen Abschnitte, und steigert sich bis gegen das Ende zum Ausdruck höchster Begeisterung. Man erkennt recht deutlich, der Apostel fühlt sich selbst am Ende der seit dem Anfange des Briefes bis hieher mit fast durchgängig gleicher Ruhe und Besonnenheit durchgeführten Abhandlung, und läßt nun, da er dieselbe bis zur Idee der einstigen Vollendung fortgeleitet hat, seinen frohen Gefühlen in Bezug auf dieselbe freien Lauf, und sucht auch in seinem Leser das Gefühl stärker anzuregen, und eine Begeisterung für das was er bisher dargestellt hat, zu erwecken. So wird der Schluß seiner Rede, in Erinnerung der hohen Güter die er durch Christum der Menschheit erworben und gesichert weiß, eine Art von Triumphgesang, dessen Erhabenheit auch von frühern Erklärern schon nach Würde anerkannt worden ist.

V. 31. 32. Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; Ueber die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; s. zu IV, 1. Eine Folgerung findet auch hier Statt, aber eine richtige, wie in die Augen fällt. Auch dazu ist kein Grund, mit Bengel, Mosh., Semler an Einwendungen zu denken, welche P. durch die Frage gewissermaßen herausforderez πρὸς ταῦτα könnte allerdings contra haec bedeuten, aber der Zusammenhang und die Tendenz des Abschnitts, welcher nach Beseitigung alles dessen was etwa eingeredet werden möchte, den Schluß des Ganzen enthält, duldet dieses nicht. Es bedeutet nur ad haec, in Bezug auf das Gesagte, d. h. wenn wir auf das Gesagte achten. Wiefern nun gehörige Beachtung der Prämissen zum Schlusse führt, scheint πρ. τ. bisweilen eine folgernde Bedeutung zu haben, aber es hat sie nicht, sondern das Folgernde liegt nur im Zusammenhange. Die nächsten Worte: εἰ ὁ θεὸς — καθ' ἡμῶν; enthalten die erste ganz allgemein dargestellte Folgetung. Was es heiße, Gott ist für uns, liegt am Tage; daß er es sey ist aus dem Vorhergehenden als unumstößlich gewiß anzunehmen. Die Fragform: Wer ist wider uns? giebt dem eigentlichen Gedanken: Niemand ist wider uns, größere Lebendigkeit, macht ihn gewissermaßen zu einer Herausforderung, ob irgendwo ein Feind sich zeigen wolle, der es wage unser Heil zu gefährden gegen solch einen Schirmherrn, als wir an Gott haben. Uebrigens wird schon von Orig. und ältern Auslegern mit Recht angemerkt, der Sinn des Apostels sey nicht sowohl der, daß die Gläubigen keinen Widersacher mehr haben, an denen es ja keiner Zeit we-

niger gefehlt als den Augen des Apostels, als vielmehr daß alle, wer sie auch seyen, nichts gegen uns und den der für uns sey vermögen werden. Daß wir von Gott selbst nichts Böses sondern lauter Gutes zu erwarten haben, folgt aus dem Bisherigen von selbst, ist auch bereits V. 28. ausgesprochen worden; doch hält es P. nicht für überflüssig, dasselbe nochmals mit Hindeutung auf das im Tode Christi gegebene Unterpfand auszusprechen. Der dem Hauptsatz vorgestellte Relativsatz ὃς γε — παρέδωκεν αὐτόν, hat argumentativen Sinn. Wie sollte der welcher —, nicht —? d. h. wie sollte er nachdem er doch —, nicht auch das Andre thun? ἴδιος υἱός. Orig., Par., Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Reiche, Olsh. finden in dieser Bezeichnung einen Gegensatz gegen die bloß adoptirten Söhne, was durch das von Reiche angeführte Scholion zu Pind. Ol. II, 95. (τὸν παῖδα ὃς ἦν μὲν θετὸς αὐτοῦ, οὐ κατὰ φύσιν, ἐκ δὲ τῆς ἀγνοίας ἴδιος αὐτοῦ ἐνομίζετο.) von Seiten der Sprache gerechtfertigt erscheint, aber weder durch den Zusammenhang noch durch den sonstigen Gebrauch des Ap. gefordert wird; während dagegen Heumann, Koppe, Rosenm., nichts weiter darin anerkennen als das Pron. poss., τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Auch dies unrichtig. Um vom Gebrauche von ἴδιος bei den übrigen Schriftst. des N. T. (worüber s. Winer Gr. S. 135.) hier nicht zu sprechen, bei unserm Ap. finden sich allerdings einige Stellen wo der bloße Genit. Pron. vollkommen ausreichen würde (dahin rechne ich XIV, 4. 1 Kor. VII, 2. wo dem ἴδιος ἀνήρ parallel τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα gesagt ist; V. 37. Eph. V, 22.), daneben aber viele andere, wo unleugbar ein gewisser Nachdruck durch ἴδιος bewirkt werden soll (X, 24. 1 Kor. III, 8. VII, 7. XV, 38. 1 Thess. II, 14. Tit. I, 12. und καιρὸς oder καιροὶ ἴδ., Gal. VI, 9. 1 Tim. II, 6. VI, 15. Tit. I, 3.); daraus aber scheint hervorzugehn daß derselbe wohl auch da vom Schreibenden gedacht worden sey, wo er sich dem Leser nicht so offen darbietet; unsre Stelle aber gewinnt bedeutend an Nachdrücklichkeit, wenn wir übersetzen: er hat (selbst) seines eigenen Sohnes nicht verschonet, und diesen werden wir ihr nicht durch Annahme der bloß possessiven Deutung rauben wollen. In eben diesen Worten finden seit Grotius die meisten Ausleger eine Anspielung auf Genes. XXII, 12., nach der LXX οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ, indem wie Grot. sagt, quod in Abrahamo signum fuerat amoris in deum, id in deo signum benevolentiae adversus homines. Möglich; aber behaupten läßt sichs nicht. Der Ausdruck gab sich auch ohne solchen Hinblick ganz von selbst. — παρέδωκεν, s. IV, 25. ὑπὲρ ἡμῶν πάντων d. h. für uns alle die wir Christen sind, oder auch seyn werden; denn nicht Ausschließung irgend Jemandes soll durch ἡμῶν

bewirkt werden, sondern bloß Aneignung des geschehenen Opfers; nicht nur für die Menschen, sondern auch für uns, und zwar uns alle. Die Bedeutung von χαρίζεσθαι im Nachsatze ist bloß die des Schenkens, wie 1 Kor. II, 12. Phil. II, 9. τὰ πάντα, nicht wie Capellus, Wolf, gemeint, soviel als ταῦτα πάντα, ista omnia, quae scil. digito monstrari possunt, sondern ganz allgemein: Alles, nehmlich was uns gut und heilsam seyn mag. σὺν αὐτῷ, mit ihm, gleichsam als Zugabe. Das Ganze ein Schluß vom Größern auf das Kleinere; denn die Hingabe des Sohnes ist als der höchste Beweis der göttlichen Liebe zu betrachten, in Vergleich mit welchem alles andere für Kleinigkeit zu achten ist. Somit ist, was das Verhältniß zu Gott anlangt, Alles in vollster Klarheit. Der Apostel wendet sich zu weiterer Auseinandersetzung der Folgen.

V. 33. 34. Das τίς καθ' ἡμῶν V. 31. wird hier gewissermaßen wieder aufgenommen, und in Theile zerlegt. Was zuerst die Interpunktion anlangt, von welcher dann weiter auch die Auffassung der einzelen Sätze abhängig ist, so findet sich eine zweifache Vorstellungsart, die Eine von Augustin, Erasm., Triller, Locke, Schöttgen, Bengel, Semler, Cramer, Koppe, Griesb., Knapp, Vater, Lachm., Schrader, Stengel, Reiche, Köllner, Olsh., Meyer, welche vier Fragen annehmen, und zwar so daß die zweite und vierte die Antworten in Frageform enthalten, die andere von Luther, Castalio, Calvin, Beza, Pisc., Par., Tolet., Grot., Wolf, Heum., Amm., Schott, Tholück, Klee, Flatt, Scholz, Paulus, Benecke, welche zwei Fragen und zwei Antworten finden. Wenn es auf Entscheidung ankommt, so hat wohl Köllner Recht mit der Bemerkung: „Die Entscheidung wird hier immer meist subjektiv seyn"; denn beide Theile erklären ihre Fassung für die kräftigere, nachdrucksvollere. Jene nehmen überdies den Parallelismus von V. 32. und 35. für die ihrige in Anspruch, doch auch da gilt noch die Antwort daß in demselben keine Nöthigung enthalten sey, ja daß die große Menge von Fragen, von denen ein Theil die Stelle der Antworten vertrete, eher störend als oratorisch kräftig genannt werden möge, also der Ap. sich wohl eine Abwechselung in einer durch nichts wesentlich geforderten Form erlauben konnte. Am meisten möchte vielleicht zu Gunsten der ersten Art das sprechen, daß nach der zweiten die Antwort V. 34. eine ganz unbequeme Form hat, und erst durch Deutung den Sinn erhält, welchen man für sie begehren muß. Wir werden das Einzele nach beiden Seiten hin betrachten. Erste Frage: τίς ἐγκαλέσει — θεοῦ; Wer will Gottes Auserwählte anklagen d. h. wer vermag eine Beschuldigung gegen sie (mit Erfolg) aufzu-

bringen? ἐγκαλεῖν mit κατὰ anſtatt des Dativs der Perſon findet ſich Soph. Phil. 328. εἶνος γὰρ οὐδὲ τὸν μέγαν γόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας; ἐκλεκτοὶ θεοῦ, Auserwählte Gottes. Die Erklärer unſerer Kirche, zuletzt noch Tholuck, geben ſich hier Mühe, um jede Spur des absolutum decretum zu verwiſchen, dem Worte die Bedeutung: Lieblinge Gottes zu erweiſen. Aber erſtlich wird damit gar nichts gewonnen, denn auch in dem Begriffe der Lieblinge würde das Merkmal eines Vorzugs liegen, den Gott Einigen ertheile vor den Uebrigen, die er nicht oder nicht in gleichem Grade liebte, oder der Ausdruck hätte gar keinen Inhalt mehr; und ſodann iſt ja doch die pauliniſche Anſicht von der Erwählung Einiger in ſeinen Briefen ſo unleugbar ſicher, daß es wenig fruchtet ſie aus Einer Stelle wegzutilgen. Ich nehme daher θεοῦ wirklich als Bezeichnung des handelnden Subjekts, und faſſe die Worte wie ſie lauten: von Gott Auserwählte, d. h. Solche die er ſich aus dem Ganzen der Menſchheit beſonders ausgezeichnet hat, nicht wegen ihrer Vorzüglichkeit oder irgend eines Verdienſtes auf ihrer Seite, ſondern um an ihnen ſeine freie Gnade ganz beſonders zu erweiſen. Eben ſo κλητοὶ χριστοῦ I, 6., und ſo die Erkl. der neuſten Ausll. Auch die Perſon deſſen der hier als möglicher Ankläger aufgeſtellt werde, iſt vermuthet worden; ob es der Teufel ſey, oder ein Jude wegen Abfalls vom Geſetz, oder wer ſonſt? Ich halte für das Beſte, die Frage ganz zu unterlaſſen, da in Pauli eigenen Worten nicht die leiſeſte Spur liegt, daß er ſelbſt eine beſtimmte Perſon im Sinne habe; wohl aber das geht aus dem δικαιοῦν in der Antwort hervor, daß die Rede von ſittlicher Anklage ſey, und der Sinn daher: Wer iſt der uns Schuld und Sünde vorwerfe? θεὸς ὁ δικαιῶν, ohne Frage gefaßt, giebt dieſen Wortſinn: Gott iſt der Gerechtmachende, d. h. derjenige welcher uns gerecht macht, alſo nach der bekannten Bed. von δικαιοῦν, der uns von aller Schuld befreit oder losſpricht. Hierin liegt der frohe Siegsgedanke, daß alles Anklagen fruchtlos, ja thöricht, ja vermeſſen ſey, wo Gott, der höchſte, der einzig gültige Richter, die Losſprechung ertheile, oder ſchon ertheilt habe. Daß gegen die ſo gefaßte Antwort nichts gegründetes eingewendet werden könne, glaube ich behaupten zu dürfen. Als Frage gefaßt, iſt der Sinn: Etwa Gott, der ſie losſpricht? Dann iſt in der erſten Frage nicht gefragt, wer anklagen könne oder dürfe, ſondern bloß wer es thun werde, die fragende Antwort aber ſtellt Gott als möglichen Ankläger hin, um durch den Beiſatz ὁ δικαιῶν eine ſolche Vorſtellung als abſurd abzuweiſen. Aber daß Niemand anklagen werde oder könne, zeigt ſie nicht, auch das nicht was gezeigt werden muß, daß jede Anklage die ſich erheben möchte,

fruchtlos seyn würde. Vorzüglich finden kann ich daher diese Fassung nicht, wozu noch kommt daß die Annahme, Gott, der Rechtfertigende, sey der Ankläger, nach de Wettes Bemerkung „von allem Scheine der Möglichkeit entblößt ist." Die von Chrys., Theod., Erasm., Corn. a Lap., Turr., unternommene Verbindung θεὸς ὁ δικ., τίς ὁ κατακρίνων; ist als ganz unpassend zu verwerfen. — Zweite Frage: τίς ὁ κατακρίνων; wer ist, der ein Verdammungsurtheil fälle? Die Antwort: χριστὸς *) ὁ ἀποθανών, ohne Frage gefaßt, scheint in ihrem Wortsinne: Christus ist es, der gestorben ist, nicht so gut zu passen, wenigstens nicht so schlagend zu widerlegen, wie die erste that, so daß man annehmen muß, sie habe diese Form nur um der Kürze und Conformität willen erhalten; aber ihr wahrer Inhalt ist dann dieser: Christus hat durch seinen Tod die Strafe der Sünde schon getragen, und der Menschheit Schuld bezahlt, so daß an ein Verdammen gar nicht mehr zu denken ist; und dieser Inhalt ist dann wohl eine richtige Antwort. Die fragende Auffassung hat den Vorzug daß sie kürzer zum Ziele führt; sie giebt den Sinn: etwa Christus (in seiner Eigenschaft als Weltrichter)? Aber er ist ja für die gestorben, als deren Verurtheiler er gedacht werden sollte. Dadurch wird jede Möglichkeit daß er, also auch, da er der Einzige ist der verurtheilen könnte, daß überhaupt Jemand sie verurtheile, abgeschnitten. So scheint im ersten V. das Uebergewicht auf Seiten der andern, in diesem zweiten auf Seiten der fragenden Auffassung zu liegen. Wenn er nun steigernd fortfährt: μᾶλλον δὲ **) καὶ ἐγερθείς, so kann die Auferstehung als Bestätigung der vollendeten Erlösung angesehn werden; doch glaube ich, weder hierbei, noch bei den zwei übrigen Sätzen darf man so gar ängstlich fragen, wiefern doch jedes einzele Stück als Argument für die Behauptung, daß kein Verurtheilen mehr Statt finden könne, betrachtet werden müsse? So genau ist hier nicht jedes Wort zu wägen; sondern das Wesen liegt darin, daß P. auch die glorreiche Bestätigung der in Christi Tode gestifteten Erlösung, und die hohe Verherrlichung dessen nachweist, der in so enges Verhältniß zu uns getreten ist; um triumphirend auf alle Feinde unsers Heils herabblicken zu können, wenn Gott selbst uns lossprícht, und unser Erlöser, der den Tod für uns geduldet, zu seiner Rechten unser Vertreter ist.

---

*) Χριστὸς Ἰησοῦς ACFG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. Cyr. Didym. Dam. Ruf. Aug. Maximin. Lachm.

**) μᾶλλον δέ immo potius, oder vielmehr, vgl. Plat. Gastm. S. 193. E. τί ἕκαστος] ἐρεῖ, μᾶλλον δὲ τί ἑκάτερος. S. 194. A. οὐ νῦν ἐγώ εἰμι, μᾶλλον δὲ ἴσως οὐ ἔσομαι, ἐπειδὰν καὶ Ἀγάθων εἴπῃ.

Der Ausdruck selbst: Er sitzt zur Rechten Gottes, als Bezeichnung der Verherrlichung und Herrschaft des zum Vater zurückgekehrten Erlösers ist bekannt genug; sein Ursprung aus der Sitte des Morgenlandes, daß die Mächtigsten des Reiches zur Rechten und Linken ihres Königs stehn, und dann vornehmlich aus Ps. CX, 1. ist unbezweifelt; auch außer unserer Stelle bedient P. sich desselben mehrmals; s. Eph. I, 20. Kol. III, 1. — Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, er vertritt uns, oder bittet für uns. Paulus bedient sich dieses Ausdrucks von Christo nicht mehr wieder; mit denselben Worten findet er sich Hebr. VII, 25.; dagegen 1 Joh. II, 1. heißt Christus unser παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα. Auch diesen haben die Apostel wohl buchstäblich verstanden; auch er fließt wohl am natürlichsten aus der Vorstellung von Christi Sitzen zur Rechten Gottes her. Als unser Freund verwendet er sich bei Gott, in dessen beständiger Nähe er lebt, für seine Brüder, wenn sie fehlen, um den Zorn Gottes von ihnen abzuwenden. Was sonst die Dogmatiker und ältern Exegeten noch von dieser Vertretung wissen, werden wir ihnen billig zu vertreten überlassen.

V. 35. Ueber die Bedeutung von ἀγάπη τ. χριστοῦ theilen sich die Meinungen; objektiv wird der Genitiv gefaßt von Or., Chrys., Theod., Aug., Theoph., Erasm., Corn. a Lap., Heum, Morus, Rosenm., Paulus (nicht aber V. 39.), und neustens Köllner; subjektiv von der Liebe Christi gegen uns von Calv., Beza, Piscat., Par., Balduin, Grot., S. Schmidt, Wolf, Turretin, Bengel, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Tholuck, Benecke, Reiche, de Wette, Stengel, Meyer. Betrachtet man unsern Vers für sich allein, so kann man sich versucht fühlen sich für erstere Meinung zu entscheiden; denn alle die Dinge welche hier weiter genannt werden, können als Ursachen betrachtet werden, welche schwache Gemüther zum Abfall von Christus, also auch von der Liebe zu ihm bewegen mögen, nicht aber als solche welche die Liebe austilgen könnten, mit der uns Christus liebt. Stände daher der Vers für sich allein, und sagte P.: was kann die ἀγ. τ. χ. aufheben, so würde man kaum anders urtheilen können. Nun aber stehn sie in einem solchen Zusammenhange, wo gar nicht von der Festigkeit die Rede ist, welche unsere Gesinnung gegen Christum, sondern welche unser in ihm begründetes Heil gewonnen hat; sodann ist ἡ ἀγ. τ. χ. in unserer Stelle unleugbar Eins mit der ἀγ. τοῦ θεοῦ V. 39. und diese wird auch von Köllner selbst als die Liebe Gottes gegen uns anerkannt, von welcher wir auch V, 5. denselben Ausdruck verstehn mußten; also kann auch ἡ ἀγ. τ. χ. nur die Liebe seyn, welche Christus hat; und endlich

sagt P. nicht: was kann diese Liebe mindern oder austilgen, sondern was kann uns von ihr trennen? d. h. machen daß zwischen uns und die — immer gleich vorhandene — Liebe Christi Etwas hinein trete, so daß wir dieselbe nicht mehr empfinden oder genießen; was kann uns das Gefühl und Bewußtseyn dieser Liebe rauben? Dies würden Leiden und Trübsale allerdings hie und da vermögen; aber daß sie es bei ihm und Gläubigen seines Gleichen nicht vermögen, das ists was P. in unserm Verse behaupten will. Nichts, auch das schwerste Leiden nicht, kann uns die lebendige Ueberzeugung von der Liebe rauben, mit der uns Christus liebt. Und dieser erhebende Gedanke paßt vortrefflich in den ganzen Zusammenhang. Daß P. hier aus Erfahrung und von erfahrenen Dingen spricht, wird Jeder wissen, der seine Geschichte kennt. Die einzelen Ausdrücke bedürfen keiner Erläuterung.

V. 36. Die letzten Worte κίνδυνος ἢ μάχαιρα; rufen dem Ap. eine Stelle des A. T., Ps. XLIV, 23. ins Gemüth, wo der Verfasser ähnliches Schicksal beschreibt, und er führt sie wörtlich aus der LXX an. Ob er in jener Stelle eine Weissagung, oder nur eine auch jetzt wieder passende Beschreibung damaliger Zustände gefunden habe, läßt sich nicht entscheiden; ὅλην τὴν ἡμέραν heißt nur: den ganzen Tag, nicht: alle Tage, obgleich im Hebr. כָּל־הַיּוֹם dies heißen kann; προβατα σφαγῆς, zum Schlachten bestimmtes Vieh. Der Gedanke: Wie dort geschrieben steht, so sind wir wirklich in beständiger Gefahr; die Erwähnung von Gefahr und Schwert war nicht überflüssig, wir müssen wirklich alles dieses leiden. Einschließung in Klammern scheint mir um so weniger rathsam, als das folgende ἀλλὰ sich eben auf diesen Gedanken zu beziehn scheint. Setzt man ihn als Parenthese, so hängt Vers 37. mit 35. zusammen; dann aber wird γάρ, nicht ἀλλὰ zur Verbindung erfordert.

V. 37. Ἀλλά, wie schon bemerkt, scheint sich auf den durch Vers 36. angeregten Gedanken: Alles dies haben wir freilich zu erdulden, zu beziehn, und behält alsdann seine gewöhnliche Bedeutung. ἐν τ. π. ὑπερνικῶμεν. Mit Recht ist von den Auslegern bemerkt worden, wie so gern P. die Wörter durch ein vorangestelltes ὑπὲρ verstärke. Daß dies auch hier Statt finde, wird ohne genügenden Grund von Einigen geleugnet. Nehmen wir es an, so erhalten wir den Sinn von Luthers Uebersetzung: wir überwinden weit, d. h. weit entfernt daß wir in diesen Dingen, so schwer und drückend sie seyn mögen, unterliegen, das Bewußtseyn der göttlichen Liebe verlieren, oder gar verzagen sollten, bleiben wir als unüberwundene Sieger mit aufgerichtetem Muthe stehn. Insofern sind wir mächtiger als alles dies. διὰ τοῦ ἀγ. ἡμᾶς. Fälschlich

nehmen hier Semler, Koppe, und A. διὰ mit Genit. für διὰ mit Akkus., um ihren Sinn herauszubringen, daß die Liebe mit welcher wir den der uns geliebt hat, wieder lieben, diesen Sieg in uns erzeuge. Die gewöhnliche Bedeutung: durch, giebt einen so guten Sinn, daß die Verlassung derselben sich durch nichts rechtfertigen läßt. ὁ ἀγαπήσας kann sowohl Gott (Chrys., Theod., Pisc., Grot., Wolf, Beng., Paulus, Stengel, Reiche, Köllner) als Christus (Tholuck, de Wette, Meyer; Calv. und Par. entw. Christus oder Gott in Christo) seyn; denn von beiden kann Paulus sowohl die Liebe aussagen, als auch daß uns der Sieg durch sie zu Theil werde; doch glaube ich, daß er Christum meine, Theils weil er diesen überhaupt immer als denjenigen denkt, durch welchen Gott unser Heil bewirke, Theils auch wegen der Stelle Phil. IV, 13., wo auch wenn χριστῷ ausgelassen wird, doch immer dieser ὁ ἐνδυναμῶν bleiben muß, Theils endlich weil er auch Gal. II, 20. ihn als τὸν ἀγαπήσαντα αὐτὸν bezeichnet. Diesen Satz nun führt er in den zwei übrigen Versen noch weiter aus.

V. 38. 39. Der allgemeine Gedanke ist: Nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die uns in Christo oder durch Christum zu Theil geworden ist d. h. nichts kann uns das Gefühl und den Genuß derselben rauben. Der Begriff: Nichts, oder: keine feindselige Gewalt, welche, wie groß, oder woher sie seyn möge, wird nun durch eine Menge einzelner, zum Theil einander entgegengesetzter Ausdrücke amplificirt, und rhetorisch ausgeschmückt. Höchst unzweckmäßig ist es nun hier, jeden einzelen Ausdruck ängstlich pressen und wägen zu wollen, und zu untersuchen, was P. eigentlich gemeint, und welchen Einfluß dies auf das χωρίζειν haben oder nicht haben könne. Kaum möchte P. selbst hier über jeden Rede und Antwort geben können, denn in rhetorischen Ausschmückungen nimmt man sichs mit den Ausdrücken, die nur durch ihre Gesammtheit wirken sollen, nicht so genau. Doch da unsere Vorgänger hiecin sorgsamer gewesen sind, so würden auch wir unserer Pflicht nicht ganz genügen, wenn wir nicht von dem, was sie gefunden, wenigstens das Wichtigere hier beibrächten. — Οὔτε θάν. οὔτε ζωή. Beim Tode denken Viele, Grot., Turr., Heum., Semler, Flatt, Tholuck, Klee, an den durch Feinde und Verfolger gedrohten Märtyrertod, so daß eigentlich die Furcht vor demselben hier gemeint seyn würde; beim Leben Einige an ein von denselben unter der Bedingung des Abfalls versprochenes freudenvolles Leben; so Grot., Turr. und die meisten Obigen; Andere an ein höchst mühseliges, elendes Leben in Schmach und Verfolgung (das wohl sonderbar durch ζωή bezeichnet würde); so Cramer, Flatt, Tholuck. Dagegen Böhme meint

es werde nil nisi vilium summarum ad aliquid efficiendum cogitatio dadurch bezeichnet; und Koppe, im Allgemeinen mit der oben von mir vorgetragenen Ansicht übereinstimmend, findet den Sinn; Nichts, weder Lebendes noch Todtes. Viel einfacher Ch. Schmidt: sive moriar, sive vivam, und auch die neusten Ausll. halten Tod und Leben als die beiden allgemeinsten Zustände in denen sich ein Mensch befinden kann, in eig. Bed. fest. — *Οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις.* Die beiden letzten Worte sind in den neusten Ausgg. mit so bedeutender Auktorität *) von den ersten abgerissen und nach *μέλλοντα* gesetzt worden, daß man kaum dagegen Etwas wird einwenden können, wenn man gleich mit Tholuck anerkennt, daß sie von *ἀρχαὶ* durchaus nicht getrennt werden können. Was die Erklärung anlangt, so ist man über *ἄγγελοι* fast allgemein einig, daß Engel zu verstehn seyen, nur ob gute oder böse, hat man sich nicht vereinigt. Für erstere sind Beza, Tholuck, Köllner, Meyer, A., da ja doch hier nicht von wirklichen, sondern nur von angenommenen und möglichen Feindseligkeiten die Rede sey; für böse die luth. Exegeten vor Wolf, ingleichen Grotius, Flatt, Reiche, A., für gute und böse zugleich Wolf, Bengel, Koppe; ohne alle Bestimmung für Engel niederer Ordnungen Semler, Ch. Schmidt. Paulus giebt keine Bestimmung; so möchte wohl das Weglassen einer solchen seinen Sinn am richtigsten bezeichnen. Daß *ἀρχαὶ* und *δυνάμεις* im N. T. Bezeichnungen von Ordnungen der Engel sind, ist unbezweifelt; daher auch hier die meisten Aelteren, desgl. Grotius, Semler, Ch. Schmidt, Böhme, Koppe, Tholuck, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer (dieser nur die *ἀρχάς*) solche verstehn; dagegen Limborch, Elsner, Turretin, Heumann, Morus, Rosenm., Flatt, A. irdische, entweder jüdische oder heidnische Obrigkeiten im Sinne haben, so daß der Gegensatz von himmlischen und irdischen Gewalten gemacht werde; Carpzov, nach Philo's Sprachgebrauch findet die Elemente darin. Das Richtige ohne Zweifel bei denen, welche den Gebrauch des N. T. beobachten, s. zu Eph. I, 21. — *Ἐνεστῶτα*, Gegenwärtiges (1 Kor. III, 22. VII, 26. Gal. I, 4.) **), und *μέλλοντα*, Zukünftiges; nehmlich

*) ABCDEFG. Copt. Arm. Aeth. Syr. p. u. v. WW.

**) Meyer will diese Bed. nicht gelten lassen, und übersetzt: was einzutreten anfängt. Aber erstlich leitet der Gegensatz der *μελλόντων* geradezu auf die Gegenwart, sodann bezeichnet *τὸ ἐνεστὼς* eig. das was bereits hereingetreten und daher jetzt drinnen ist, endlich ist Gal. I, 4. der *αἰὼν* von welchem Christus uns erlöset hat, doch gewiß nicht ein erst beginnender, sondern der bis auf ihn herrschende, welchem die Erlösten enthoben sind, während die übrige Menschheit sich noch darin befindet.

Uebel und Drangsale nach Grotius, Heumann, Cramer, Koppe, Rosenm., Flatt, Tholuck, Klee; oder allgemeiner Dinge, Ereignisse, nach Semler, Chr. Schmidt, Böhme, Morus, Reiche, Kölln., de Wette. Das Letztere richtiger, weil allgemeiner. — Ὕψωμα und βάθος, Höhe und Tiefe, oder Hohes und Tiefes, als ganz unbestimmte Begriffe bei denen sich unendlich viel denken läßt, haben auch die verschiedensten Erklärungen gefunden. Orig. Geister, in der Luft und in der Hölle befindlich; Aug. was im Himmel und in der Hölle ist, nehmlich wiefern man unnützer Weise darnach forscht; Theophylakt, himmlische und irdische Dinge; und eben so Boysen, Cramer, Morus, Flatt; Theodoret, Bengel, Wetstein, Tholuck, Klee: Himmel und Hölle, und was in beiden befindlich; Oekum., Toletus, Koppe: Glück und Unglück; Thomas v. Aqu., Anselm: hohe Felsen und tiefe Flüsse, zum Hinabstürzen und zum Ersäufen; Grot. Turr., Chr. Schmidt, Rosenm.: Ehre und Schmach; Wolf: Menschen hohen und niedern Ranges; Heumann sprichwörtlich: nec superi nec inferi, kurz Nichts; Böhme vis spatiorum, wie vorher ἐνεστ. und μέλλοντα vis temporum; Hahne (von Rosenm. angeführt) Gefängnisse in Bergschlössern und unter der Erde, u. s. w. Am wahrscheinlichsten wäre nach an Himmel und Hölle, und zwar an Wesen von daher zu denken; aber auch dazu fehlt es an irgend genügender Begründung. Am allgemeinsten Chrys.: πάντα ἐμοὶ μικρά, καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ οὐρανούς. — κτίσις ein Geschöpf, geschaffenes Wesen I, 25. Ist nun aber dies, kann nichts den Gläubigen herausreißen aus dem Kreise welchen die ewige Liebe in Christo um ihn her gezogen hat, so ist er geborgen für Zeit und Ewigkeit, so können die Leiden der Gegenwart, deren Erduldung den Empfang der einstigen δόξα verbürgt, so sehr sie auch jetzt drücken mögen, in keinen Anschlag mehr gebracht werden gegen all die Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Hand dessen der allmächtig ist, über die ausschütten wird, welche in seiner Liebe so fest gegründet stehn. Ausgeführt ist also was auszuführen war, und mit dem erhabnen Triumphgesange beschließt auf würdige Weise der Apostel seines Schreibens ersten Theil.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

3 2044 052 818 481